PROPERTY OF
PRINCETON
REC. APR 1884
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Division BM175
Section S2M7
No.....

ESSAI

SUR LES

ORIGINES DES PARTIS SADUCÉEN ET PHARISIEN.

DU MÊME AUTEUR:

Étude littéraire et critique sur le livre du prophète Joël, Genève, 1877 . . . . . 1 fr.

De recentissimis disputationibus de Ioelis œtate, Genevæ, 1880.

La légende d'Irénée et l'introduction du Christianisme à Lyon, Genève, 1880 . . . . . 2 fr.

Studio sopra i MSS. Valdesi della Biblioteca di Ginevra. Firenze, (Extrait de la *Rivista Cristiana*).

ESSAI

SUR LES

ORIGINES DES PARTIS SADUCÉEN ET PHARISIEN

ET

LEUR HISTOIRE JUSQU'A LA NAISSANCE DE JÉSUS-CHRIST.

PAR

ÉDOUARD MONTET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE.

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1883

TOUS DROITS RÉSERVÉS.

PRÉFACE.

Il serait ridicule de prétendre que les origines du Christianisme sont encore enveloppées pour nous d'une mystérieuse obscurité; cependant, malgré la riche et savante littérature consacrée à cette histoire, l'époque de son apparition renferme des énigmes, à moitié devinées peut-être, mais dont nous ignorons la véritable solution. Voilà pourquoi, en dépit des conquêtes de la science, la période historique, qui précède et suit la naissance du Christ, ne cesse de captiver l'attention d'hommes éminents, dont l'éducation, la tendance d'esprit, les opinions

PROPERTY OF
PRINCETON
REC. OCT 1883
THEOLOGICAL
SEMINARY.

sont radicalement opposées. Cette étude nous a séduit comme tant d'autres.

L'histoire, que nous essayons de reconstituer, se rattache étroitement à celle de Jésus et des temps apostoliques. On sait quel rôle important joue dans nos Évangiles le parti pharisien. Par sa ferveur religieuse et par les croyances qu'il a professées et popularisées, le Pharisaïsme a certainement exercé une influence très considérable sur le développement spirituel de Jésus, par conséquent sur la foi chrétienne; à ce dernier égard il suffit de rappeler que l'apôtre Paul avait été disciple et zélé disciple des Pharisiens.

Or la période inaugurée par l'exil des juifs à Babylone, et pendant laquelle sont nées les tendances qui plus tard prirent corps dans le Pharisaïsme et le Saducéisme, est loin de nous être entièrement connue. Nous ne savons qu'imparfaitement cette vie intime, spirituelle et religieuse du Judaïsme après l'exil : les documents contemporains sont ou muets, ou d'un laconisme désespérant, ou trop entachés de l'esprit de parti, pour subvenir à notre ignorance. Et c'est précisément de ce labo-

ratoire secret du mouvement religieux judaïque, si mal éclairé pour nous, que sont sortis les courants opposés d'opinions, dont il nous importe de saisir le caractère et d'accuser les divergences. Enfin, ce qui rend plus difficile la connaissance de cette évolution, qui s'est accomplie en Israël après l'exil, c'est que rarement la religion et la politique ont été plus étroitement associées, ou même confondues d'une manière plus absolue. De là l'impossibilité d'examiner les partis pharisien et saducéen, l'un indépendamment de l'autre.

L'intérêt que présente cette histoire et l'obscurité qui l'entoure nous expliquent pourquoi, depuis et malgré les travaux si remarquables de GEIGER[1], l'étude du Pharisaïsme et du Saducéisme a été reprise et faite à un point de vue tout nouveau[2]. C'est que, comme l'a dit un savant de premier ordre,

1. GEIGER, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums*, Breslau, 1857. *Sadducäer und Pharisäer*, Breslau, 1863. *Das Judenthum und seine Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels*, Breslau, 1865.

2. Nous citerons entre autres : DERENBOURG, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874. COHEN, *Les Pharisiens*, Paris, 1877. HANNE, *Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Halle, 1867, etc.

« l'origine de ces partis et même des noms qui les désignent n'est pas encore complétement élucidée, et qu'elle demeurera peut-être toujours quelque peu énigmatique[1] »; ou, comme l'a déclaré plus récemment M. Reuss : « C'est encore dans cette période (la Restauration israélite), autrement si obscure et si pauvre de faits, que doivent s'être préparées certaines tendances ou formes de la vie publique qui ont fini par donner à celle-ci une direction nouvelle, par la dominer en quelque sorte, mais sur les origines desquelles nous ne sommes pas bien renseignés[2] ». M. Cohen va jusqu'à considérer le Pharisaïsme comme un problème historique non encore résolu[3]. Un historien qui manie la plume avec plus de sang-froid, M. Derenbourg, juge l'intérêt de ces questions si vif, qu'il ne craint pas d'affirmer que les règnes des Asmonéens et des Hérodiens ne sont « qu'un accident, qui emprunte toute son importance aux chances de succès qu'il prête à l'un

1. Kuenen, *The religion of Israel to the fall of the jewish state,* London, 1875, t. III, p. 121. M. Hanne reconnaît de même la nécessité de nouvelles recherches sur ce point (*l. c.*, p. 131).

2. Reuss, *Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil,* Paris, 1877, p. 53.

3. Cohen, I, p. XI.

ou à l'autre des deux partis[1]». C'est encore une exagération, car au-dessus des partis, quelque puissants qu'ils soient, il y a toujours la nation qui ne se rallie jamais exclusivement à l'un d'entre eux; mais ce témoignage d'un critique, dont on ne saurait contester la compétence dans ces matières, montre toute l'importance du sujet qui nous occupe.

Des diverses difficultés inhérentes à l'étude de cette phase de l'histoire d'Israël proviennent les erreurs dans lesquelles sont tombés la plupart des historiens, qui l'ont abordée, et parmi eux des hommes d'une véritable science.

C'est ainsi que les Pharisiens et les Saducéens passent généralement pour avoir formé des *sectes* religieuses, et cette assertion erronée, bien que battue en brèche depuis longtemps, n'en demeure pas moins accréditée[2]; on la retrouve même dans des travaux remarquables sur ces partis[3]. C'est ainsi en-

1. Derenbourg, p. II s.

2. Le grand dictionnaire de Littré, en l'affirmant, donne l'expression générale des idées courantes à cet égard.

3. Voyez, par exemple, les articles *Pharisiens* et *Saducéens* de E. Twisleton (*Dictionary of the Bible,* by W. Smith, London, 1863) et surtout ceux de Ginsburg (*Cyclopaedia of biblical literature,* by

core, sans parler d'hypothèses hasardées émises sur l'origine de la dogmatique pharisienne[1], qu'EWALD voit dans les Pharisiens les gens habiles qui, après l'élan religieux de l'ère maccabéenne, « veulent exploiter à leur profit les fruits de la victoire[2] », et que DÖLLINGER les taxe « d'aristocratie du sang juif[3] ». Les idées reçues à cet égard sont tellement ancrées dans les esprits, qu'en dépit des savantes affirmations contraires, on prétend encore que les Pharisiens, par leur dévotion tout extérieure, se croyaient dispensés de justice et de miséricorde, et que, chez les Saducéens, la vie religieuse et morale n'était pas moins éteinte que l'énergie patriotique. On se plaît à confondre les premiers avec les Jésuites[4],

KITTO, Edinburgh, 1866). Et ces articles sont faits, en grande partie, d'après les travaux de GEIGER!

1. M. BRUNEL, par exemple, ne craint pas d'écrire : « C'est le mazdéisme surtout qui a contribué à la formation de la doctrine pharisienne, mais le brahmanisme pourtant n'y est pas tout-à-fait étranger, etc. » (*Avant le Christianisme, histoire des doctrines religieuses et philosophiques de l'antiquité,* Paris, 1852, p. 393.)

2. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel,* zweite Ausgabe, Göttingen, 1852, t. IV, p. 415.

3. HAUSRATH, *Bibel-Lexikon* von SCHENKEL, Leipzig, 1872, t. IV, p. 519.

4. Voyez une caractéristique très partiale des Pharisiens dans RENAN, *Vie de Jésus,* 13e éd., Paris, 1867, p. 340 ss.

et à représenter les seconds comme ces «gens riches, sans fanatisme, sans croyance d'aucune sorte en l'avenir, attachés au culte du temple qui faisait leur fortune, furieux contre les fanatiques et toujours enchantés quand on les mettait à mort[1]». Il nous serait facile d'accumuler ici les citations.

Mais si nous devons nous défier de ces portraits défavorables et injustes, gardons-nous de nous laisser séduire par les brillants tableaux du Pharisaïsme que nous présentent certains historiens juifs. Qu'il nous suffise de citer l'ouvrage de M. Cohen, qui est bien plus un roman qu'un récit fidèle et impartial des événements. Pour cet écrivain, «le Pharisaïsme a été la révolution morale, sociale et religieuse la plus considérable, la plus libérale qui se puisse imaginer; il a réalisé une réforme d'une largeur et d'une portée étonnantes; il est le vrai précurseur de tous ceux qui, plus tard, ont fondé sur la raison pure l'édifice des croyances et *il reste encore, en un grand nombre de solutions, bien en avant du point où sont arrivées les sociétés mo-*

1. Renan, *Étude sur l'âge et le caractère de l'Ecclésiaste*, *Revue des deux Mondes*, 15 février 1882, p. 742.

dernes[1] ». Pour M. COHEN, Jésus est un pharisien: « Ce qui est incontestable, c'est qu'à son tour Jésus s'est placé, *sans réserve,* sur le terrain pharisien, admettant, proclamant et adaptant à sa messianité personnelle ainsi qu'à la réforme morale qu'il apportait au monde, *tous* les principes, *toutes* les croyances et *toutes* les traditions des Pères de la Synagogue[2]. » Il en est de même du grand réformateur allemand : « Luther se plaça, tout naturellement et sans s'en apercevoir lui-même, sur le terrain pharisien[3]. » Si de la religion nous passons à la politique, les Pharisiens ont été « les Girondins de la Judée[4] », etc. Peu s'en faut que tout ne soit Pharisaïsme dans l'évolution de l'humanité.

Il faut avouer d'ailleurs, qu'en dehors de l'esprit de parti et des préjugés nationaux qui ont pu égarer le jugement de quelques auteurs, l'histoire des tendances religieuses et politiques, que nous étudions, offre des phénomènes assez étranges, du moins en apparence, pour diriger dans une fausse

1. COHEN, I, p. I s.
2. *Ibid.* I, p. VII s.
3. *Ibid.* I, p. XXIII s.
4. *Ibid.* I, p. XXI.

voie les investigations de l'historien et l'amener à des conclusions erronées. N'est-il pas surprenant, par exemple, de voir un parti, comme le Pharisaïsme se livrer aux interprétations les plus subtiles du texte sacré, faire même en quelque sorte de cette exégèse souvent arbitraire son drapeau, mettre enfin mille entraves à la liberté de ses membres par ses minutieuses prescriptions légales et traditionnelles, et représenter néanmoins, comme on l'affirme, la cause populaire? Est-il vrai que la théologie, dans ce qu'elle a de plus étroit et de moins accessible au vulgaire, ait pu s'allier intimement à la démocratie? On est en droit de se demander s'il faut enregistrer pareille anomalie historique et sociale. S'il est vrai, comme on le dit, que « la lutte entre les prétentions d'une race privilégiée et les aspirations de la partie la plus éclairée de la nation, lutte qui se termine par la victoire de la démocratie, se retrouve à chaque page de cette histoire, comme elle se rencontre à divers degrés dans l'histoire de tous les peuples[1] »; qu'en d'autres termes, les partis pharisien et saducéen représentent

1. Derenbourg, p. II.

dans l'histoire d'Israël la lutte éternelle de la démocratie contre l'aristocratie, du « libéral contre le conservateur, du partisan du progrès contre le réactionnaire[1] », n'est-on pas tenté de préconiser la méthode qui consiste à attribuer aux causes les plus mesquines les révolutions les plus grandes, puisque de l'interprétation forcée d'une loi vieillie, fait bien humble en lui-même, doivent sortir toutes les libertés publiques? Ou ne faut-il voir dans ce jugement qu'une généralisation hâtive[2], que l'application d'une théorie qui séduit à des faits exagérés ou partialement commentés? Doit-on même accepter cette assertion plus modérée, si répandue, que « les Pharisiens étaient en politique ce qu'on appellerait dans le langage moderne les patriotes et en religion les orthodoxes[3] »? — Il y a

1. Stapfer, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1881, t. X, p. 521. Cohen, I, p. IX.

2. C'est grâce à ce procédé que M. Cohen peut établir un parallèle entre le Protestantisme et le Pharisaïsme et dire que « les Pharisiens ont été les Protestants du Judaïsme, ou plutôt que les Protestants sont les Pharisiens du Christianisme » (I, p. XVIII ss.). Le portrait du Pharisaïsme, tracé dans ces pages, semble emprunté à la proclamation d'un député républicain, protestant libéral convaincu.

3. Nicolas, *Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux*

là assurément un problème historique du plus haut intérêt.

C'est à l'étude de ce problème que nous allons nous livrer; nous essaierons de le résoudre en recherchant quelles ont été les origines et quels furent les premiers développements des deux partis. Notre travail embrasse l'histoire du Judaïsme depuis l'exil de Babylone jusqu'à l'époque de Jésus-Christ[1] : l'examen de cette période suffit amplement au but que nous nous proposons. Elle est assez étendue pour nous permettre de donner une caractéristique complète des partis : on les juge mieux, quand on les voit à l'œuvre et aux prises l'un avec l'autre.

Avant d'entrer dans notre sujet, il est indispensable de nous rendre un compte exact des sources historiques, que nous avons à notre disposition, et du degré de confiance qu'il nous est possible de leur accorder. Cet examen est d'autant plus nécessaire

siècles antérieurs à l'ère chrétienne, Paris, 1860, p. 73. Reuss, *Revue de Théologie,* octobre 1851, p. 201; Herzog, *Real-Encyklopädie,* Hamburg-Gotha, 1854—1866, t. XI, p. 501.

1. Nous nous proposons de publier plus tard l'histoire des partis saducéen et pharisien depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à l'an 70.

que peu d'histoires ont pour documents des livres et traités aussi sujets à caution. Nous rechercherons aussi, dans notre introduction, l'étymologie des noms pharisien et saducéen, question controversée et qui ne semble point encore avoir reçu de solution définitive; pareille discussion interromprait inutilement le récit des événements que nous voulons retracer.

INTRODUCTION.

I. — Des sources de notre histoire.

On peut classer sous trois titres principaux les sources de l'histoire du Saducéisme et du Pharisaïsme. Ce sont d'abord les documents d'origine biblique, livres canoniques et livres apocryphes, ensuite ceux d'origine rabbinique, enfin ceux que, par opposition aux écrits de la Tradition officielle et officieuse, juive et chrétienne, nous désignerons par le nom de profanes.

1. — DOCUMENTS D'ORIGINE BIBLIQUE.

a) — Écrits canoniques.

Nous aurons recours à la plupart des livres de l'Ancien Testament; mais nous ne mentionnerons ici, d'une manière très sommaire, que les plus importants pour les origines

de notre histoire. Ces documents capitaux sont, par ordre chronologique, les prophéties d'Ézéchiel, le Pentateuque, les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie et l'apocalypse de Daniel.

Le livre d'Ézéchiel a été écrit de l'an 592 à l'an 570 avant Jésus-Christ; ainsi les oracles les plus anciens du prophète sont antérieurs de six ans à la ruine de Jérusalem (586), les derniers postérieurs de seize ans à cette catastrophe. C'est donc un précieux témoin de la vie d'Israël pendant l'exil, période de préparation et de lente élaboration des tendances pharisiennes. Nous aurons aussi l'occasion de nous référer aux écrits d'Ésaïe, de Jérémie, de Zacharie, d'Aggée et de Malachie, contemporains soit de l'exil, soit de la restauration israélite.

Le Pentateuque, tel que nous le possédons, a été rédigé après l'exil; en outre c'est de cette époque que date une partie de son contenu, en particulier la législation sacerdotale; nous aurons plus tard à insister sur ce dernier point. Il va sans dire qu'ils nous est impossible d'exposer ici les raisons qui militent en faveur de l'âge que nous assignons au recueil mosaïque; nous renvoyons pour cela aux remarquables travaux de Kuenen, de Kayser, de Reuss, etc. Mais ce nous était une obligation d'avertir le lecteur de la position que nous prenons à l'égard du Pentateuque.

Quant aux livres que M. Reuss réunit sous le titre, si heureusement choisi, de *Chronique ecclésiastique de Jérusa-*

lem, et qui retracent, d'une part, l'histoire d'Israël et principalement de Jérusalem depuis David jusqu'à la ruine de la capitale, et, d'autre part, l'histoire de la restauration de la nationalité juive sous Esdras et Néhémie, leur contenu est de toute importance pour nous, surtout celui des écrits qui portent les noms des deux réformateurs; les livres des Chroniques nous sont également précieux par l'esprit clérical qu'y revêt le récit des faits de l'histoire ancienne d'Israël, esprit caractéristique de la restauration juive. Ce faisceau de documents est d'ailleurs postérieur aux événements les plus récents qu'ils nous relatent. Les listes généalogiques qu'ils contiennent et qui dépassent de plusieurs générations l'époque d'Esdras et de Néhémie [1], les mentions positives que le temps où vivait Néhémie est passé et qu'il est loin du rédacteur [2], prouvent que ces divers écrits, dont on ne saurait contester l'unité d'esprit, de plan et de style, ont été composés à la fin du quatrième ou au début du troisième siècle avant Jésus-Christ.

Enfin le livre apocalyptique, qui porte le nom de Daniel, nous présentera un vif intérêt. Il raconte en effet les persécutions d'Antiochus Épiphane, qui suscitèrent la guerre nationale des Maccabées. L'auteur est contemporain des faits qu'il rapporte; « qui sait, même, si la levée de boucliers des héros de la guerre de l'indépendance n'a pas été puissamment

1. *1 Chr.* III, 19-24. *Néh.* XII, 1-26.
2. *Néh.* XII, 26, 47.

secondée par ce pamphlet, ou plutôt cette collection de pamphlets[1]?» C'est, en outre, dans ces prétendues prophéties du légendaire Daniel que nous trouvons les premières traces du dogme pharisien de la résurrection.

Le Nouveau Testament renferme, dans les Évangiles, des données importantes sur l'histoire du Pharisaïsme et du Saducéisme; c'est même une des principales sources à consulter sur le premier de ces partis. Mais, pour nous en servir, nous sommes obligés de faire passer par une sévère critique les traditions qu'il nous a conservées. Ce n'est pas que, d'après la forme des récits évangéliques, les Pharisiens soient représentés comme formant «une classe de gens à part, une espèce d'agents de la police ecclésiastique ou de fonctionnaires assimilés aux scribes et aux prêtres, mais occupant une position particulière à côté de ceux-ci, enfin une caste spéciale[2]». M. Reuss nous semble exagérer ici la caractéristique des Pharisiens dans nos Évangiles; le lecteur impartial, tout en tenant compte de la façon, trop systématique

1. Reuss, *Littérature politique et polémique (Ruth, Maccabées, Daniel,* etc.), Paris, 1879, p. 226.

2. Reuss, *Histoire évangélique (Synopse des trois premiers Évangiles),* Paris, 1876, p. 104 s. Dans le quatrième évangile, les Pharisiens sont représentés comme s'ils avaient été «un corps constitué». (*La théologie johannique,* Paris, 1879, p. 67.) Mais M. Reuss se contredit et redresse son propre jugement, en disant plus loin (p. 226) que dans ce même évangile les Pharisiens ne sont pas «un corps constitué», mais «un parti compacte» opposé à Jésus.

peut-être, dont sont introduits, dans ces narrations, les adversaires pharisiens de Jésus, ne saura voir dans ces chefs, ces délégués, et ces groupes pharisiens, qui viennent trouver Jésus que des représentants d'un parti et nullement ceux d'une caste.

Ce qui nous rend suspects les documents évangéliques, ce sont les paroles si dures, la condamnation si formelle, l'anathème en un mot, lancés par Jésus contre les Pharisiens. A en croire ces déclarations, le Pharisaïsme est la personnification de l'hypocrisie, du formalisme irréligieux et de la fausse dévotion. Qu'un parti, qui a joué dans l'histoire du Judaïsme un rôle aussi important, n'ait été qu'une société de tartufes, c'est ce qu'*a priori* il est absolument impossible d'admettre.

Faut-il avec M. Renan[1] chercher l'explication de cette impitoyable sévérité de jugement du plus compatissant des réformateurs, dans le fait que Jésus, sans partager toutefois ce défaut, « l'un des principaux de la race juive », savoir « l'âpreté dans la controverse, et le ton injurieux qu'elle y mêle presque toujours, fut amené malgré lui à se servir dans la polémique du style de tous », ou dans cette remarque plus générale et plus vraie, « qu'aucune révolution ne s'accomplit sans un peu de rudesse »?

Nous croirions plus volontiers que si Jésus a déchaîné

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. 337 s. s.

toutes ses saintes colères contre le Pharisaïsme, ce n'est pas qu'il ait eu peut-être surtout affaire à ces classes de Pharisiens, que le Thalmud lui-même qualifie d'hypocrites [1]; mais en rencontrant perpétuellement sur sa route le Pharisaïsme, qui lui barrait le chemin par le formalisme et l'intellectualisme de la religion qu'il préconisait, le maître comprit, et l'histoire a prouvé qu'il ne se trompait point, que là était l'ennemi. D'ailleurs tout jugement historique porté par un contemporain manque d'impartialité; rien ne disculpera mieux Jésus aux yeux de ceux qui le blâmeraient d'avoir si sévèrement condamné les Pharisiens que le langage si cru et parfois si acerbe des prophètes hébreux contre les vices de leurs compatriotes. Nous préférons ce mode d'interprétation au procédé arbitraire de M. Havet, qui consiste à prétendre que Jésus n'a jamais décrié les Pharisiens dans l'esprit du peuple [2]. On ne saurait nier toutefois que le Pha-

1. Voyez le célèbre passage du Thalmud sur les sept classes de Pharisiens : le Pharisien *aux robustes épaules* pour supporter le pesant fardeau de la Loi, le Pharisien *Qu'y a-t-il à faire? Je le fais,* etc. שבעה פרושין הן פרוש שיכמי פרוש נקפי פרוש קיזאי פרוש מדוכיא פרוש מה חוכתי ואעשנה פרוש מאהבה פרוש מיראה (*b. Sotah,* 22 b). « L'homme pieux mais insensé, le méchant astucieux, la femme pharisienne et les blessures des Pharisiens, voilà ce qui porte le monde à sa ruine. » חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם (*Sotah,* III, 4). Voyez encore *j. Sotah,* III, 4. V, 7.

2. Havet, *Critique des récits sur la vie de Jésus,* Revue des deux Mondes, 1er avril 1881, p. 590, 601-603.

risaïsme ait inspiré à plusieurs de ses disciples l'hypocrisie religieuse. Le formalisme pousse à la duplicité en matière de foi, et, si l'on a tort de confondre les Pharisiens avec les Jésuites, on a pu dire cependant avec raison, que « les Pharisiens ont eu, en tous points, la même destinée qu'eux, celle de voir oublier de grands mérites pour des torts non moins grands, surtout pour une morale équivoque et subversive [1] ».

Quelque valeur historique, morale et religieuse que nous attribuions aux paroles de Jésus contre les Pharisiens, il nous est impossible de tracer la caractéristique de leur parti d'après des affirmations d'une forme aussi partiale, et condamnant bien plus un principe général, une certaine conception de la vie morale et religieuse, que les adeptes de cette école et les fidèles véritables et sincères de la Synagogue.

Nous trouvons encore quelques renseignements sur les Saducéens et les Pharisiens dans le livre des Actes des Apôtres et dans l'épître aux Philippiens.

b) Écrits apocryphes.

La littérature apocryphe de l'Ancien Testament se rapporte à l'époque que nous étudions; elle nous fournira donc

1. Reuss, *Revue de théologie,* octobre 1851, p. 205.

de précieux documents. Les principaux pour notre travail, les seuls dont nous parlerons, afin de ne pas allonger inutilement cette introduction, sont les deux premiers livres des Maccabées, le Psautier de Salomon et le livre d'Hénoch.

Le premier livre des Maccabées est d'une importance capitale pour notre histoire et d'une valeur bien supérieure aux autres écrits du même nom. Il renferme le récit, année par année, de la guerre de l'indépendance israélite, depuis l'origine du soulèvement national jusqu'au début du règne de Jean Hyrcan I^er^, « dont le reste de l'histoire, est-il dit[1], ses guerres, ses exploits, ses constructions de murs, et en général tous ses actes, sont consignés dans les annales de son pontificat, qui commencent à l'époque où il y remplaça son père ». Cette affirmation qui clôt le livre en fixe la date, puisque l'auteur déclare connaître le règne de Jean Hyrcan, qui mourut l'an 105 avant Jésus-Christ[2], et qu'il ignore d'une

1. *1 Macc.* XVI, 23 s.

2. Le grand prêtre Simon mourut au mois de Schebat, l'an 177 de l'ère des Séleucides (*1 Macc.* XVI, 14), c'est-à-dire en février 135 avant J.-Ch. D'autre part la guerre fratricide entre Aristobule II et Hyrcan II ayant éclaté immédiatement après la mort d'Alexandra, la 3^e^ année de la 177^e^ olympiade, sous les consulats de Q. Hortensius et de Q. Metellus Creticus (Josèphe, *Antiquitates jud.*, XIV, 1, 2), c'est-à-dire l'an 69 av. J.-Ch., il faut intercaler et classer entre ces deux dates 135 et 69, qui renferment un espace de 66 ans, les règnes de Jean Hyrcan, d'Aristobule I^er^, d'Alexandre Janée et d'Alexandra, dont le total des années de gouvernement s'élève, toujours d'après Josèphe (*Ant.*, XIII, 10, 7.

manière absolue l'immixtion future des Romains dans les affaires palestiniennes, à plus forte raison la soumission de sa patrie à Rome, qui eut lieu l'an 63 avant notre ère. Il n'y a pas même dans son ouvrage la moindre trace d'un soupçon que pareille intervention puisse se produire, et l'on peut dire à cet égard que tout y est à l'enthousiasme et à la joie. L'auteur y professe une naïve admiration pour le géant qui renverse tous les princes, mais protège les peuples qui se confient en lui[1], et la peinture du Sénat qui « s'assemble chaque jour pour délibérer sur le bien-être du peuple », et celle de la nation romaine, chez laquelle on ne trouve

11, 3. 15, 5. 16, 6) au nombre de 68. Pour concilier ces deux totaux différents et faire rentrer les 68 ans de règnes dans les 66 années, limitées par les deux dates précises que nous avons indiquées, il faut admettre que Josèphe a compté comme complète l'année d'inauguration de chaque règne. D'après cette méthode, seule légitime, la mort de Jean Hyrcan I^er^ tombe l'an 105 et non l'an 106, date ordinairement adoptée (Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Leipzig, 1874, p. 92 n.).

1. *1 Macc.* VIII, 1, 11 s. Rien de plus curieux que de comparer à ce tableau le portrait non moins naïf des Romains par Diodore de Sicile (v. 50 av. J.-Ch.), mieux placé cependant que l'auteur juif pour juger impartialement les faits. « Au moment où les vaincus s'attendaient à être punis du dernier supplice, les Romains ne le cédaient à personne en libéralité (οἱ δὲ κρατοῦντες ὑπερβολὴν ἐπιεικείας ἑτέροις οὐ κατέλειπον) : ils accordaient aux uns le droit de cité, aux autres des alliances de famille, et rendaient à plusieurs la liberté; enfin ils ne conservaient de réel ressentiment contre personne » (οὐδενὶ μνησικακήσαντες πικρότερον τοῦ δέοντος). Diodore, XXXII, IV (éd. Müller, Paris, 1844).

« ni envie, ni jalousie[1] », sont vraiment idylliques. Nous avons donc dans le premier livre des Maccabées un récit en quelque sorte contemporain des événements racontés : nous ne saurions trop insister sur ce point.

Nous ne possédons que le texte grec de ce livre; car l'ouvrage ne fut pas écrit dans cette langue, comme le prouvent les témoignages de Jérôme[2] et d'Origène qui nous a conservé le titre de l'original[3], et le style même qui trahit le texte sémitique primitif[4], sur lequel la version grecque est calquée.

Quant à l'auteur, c'est un ardent patriote, juif de Palestine. Sans doute chez lui l'amour de la patrie est « élevé au-dessus de tous les petits intérêts de caste ou de coterie[5] ». Mais son patriotisme n'est pas exempt d'aveuglement ni d'étroitesse, témoin l'extrême sévérité, avec laquelle il condamne ceux qui n'ont ni ses idées, ni ses principes, et qui, en hommes plus clairvoyants peut-être et plus soucieux des

1. *1 Macc.* VIII, 15 s.

2. *Prologus galeatus.*

3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.

4. Ce texte était-il hébreu ou araméen? M. Fritzsche (*Bibel-Lexicon*, von Schenkel, IV, p. 90) se prononce pour l'hébreu qui, en tant que langue sacrée, demeura longtemps la langue écrite. Origène et Jérôme attestent d'ailleurs que l'original est hébreu. Ces raisons n'ont rien, à vrai dire, de bien péremptoire, témoin, en particulier, la difficulté qu'on éprouve à reconstituer, d'après le passage d'Eusèbe, le véritable titre de l'ouvrage.

5. Reuss, *Littérature politique et polémique*, p. 41.

véritables intérêts de la Judée, se ralliaient aux dominateurs grecs [1]. C'est donc une erreur de prétendre que le premier livre des Maccabées « est plutôt écrit au point de vue saducéen que pharisien [2] ».

Malgré quelques erreurs qu'on a relevées dans son récit, l'auteur n'en est pas moins pour nous un témoin sur lequel nous pouvons faire fonds; le ton sincère et simple de sa narration est un garant de sa valeur.

Tout autre est celle du second livre des Maccabées. Cet écrit en effet contient des documents manifestement apocryphes [3]; on y trouve des détails légendaires [4], d'énormes exagérations, quand il s'agit de compter les troupes ennemies et les morts qu'elles abandonnent sur les champs de bataille. Il n'est au contraire jamais question d'Israélites tués : Dieu les préserve de la mort, et les seuls qui succombent aux coups de l'adversaire, ne meurent que parce qu'ils ont secrètement apostasié [5], etc. Tout, en un mot, dans cet étrange

1. *1 Macc.* I, 12-16. II, 44. VI, 21. VII, 5, etc.

2. Holtzmann, *Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur*, Leipzig, 1867, p. 163. Geiger a longuement développé cette thèse (*Urschrift*, p. 200 s. s.)

3. *2 Macc.* I, 1-9. I, 10—II, 18.

4. *2 Macc.* III, 25. V, 2. X, 29. XV, 13-16, etc.

5. Voyez le curieux passage *2 Macc.* XII, 39 s. Nous croyons avec M. de Saulcy (*Histoire des Machabées*, Paris, 1880, p. 199) que ce fragment contient une interpolation d'origine chrétienne. Il y est en effet question de prières pour les morts, dans le but de

livre tient du miracle; les événements n'y sont pas soumis aux lois ordinaires de la Providence : c'est le règne le plus absolu du surnaturel.

Ce n'est pas à dire pour cela que le second livre des Maccabées n'ait aucune importance à nos yeux; nous y lisons en effet le récit des événements qui ont précédé l'insurrection israélite, récit que nous cherchons en vain dans le premier livre des Maccabées; nous y recueillons en outre des traditions non seulement étrangères à celles de ce dernier document, mais même en contradiction avec elles.

Le second livre des Maccabées raconte les faits qui se sont passés depuis la fin du règne de Séleucus IV († 175 av. J.-Ch.) jusqu'à la victoire de Judas Maccabée sur Nicanor (160 av. J.-Ch.). Il est à remarquer qu'il n'est rien dit de la mort du héros maccabéen; l'auteur s'arrête intentionnellement avant la période des revers, qui suit la glorieuse époque qu'il a retracée. Ce silence est un des nombreux indices de l'esprit dans lequel l'ouvrage a été conçu. Ajoutez à cela l'abus que fait l'auteur de la rhétorique en général, et du merveilleux en particulier, enfin le peu d'importance qu'il attache à la chronologie et vous conclurez que son œuvre n'est pas un livre d'histoire, mais une prédication, une plaidoirie écrite dans un but parfaitement déterminé.

leur faire obtenir l'absolution de leurs péchés (v. 42-46). Comp. *1 Cor.* XV, 29. Cette idée est absolument étrangère au Judaïsme, même sous la forme pharisienne.

L'auteur est un vrai fils d'Israël, « hébreu, fils d'hébreux [1] », convaincu de la vérité de la Théocratie, et voulant en convaincre ses lecteurs, en leur montrant dans l'histoire nationale la plus récente l'intervention perpétuelle, miraculeuse et souveraine de l'Éternel. Quiconque viole l'alliance est abandonné de Dieu et puni par lui [2]. La sainte loi du talion n'est point périmée : qui a proscrit meurt proscrit [3]; qui a mis le feu au temple périt dans le feu [4]; la langue qui a blasphémé contre Dieu est jetée aux oiseaux de proie [5], etc., etc. L'auteur est dans la grande tradition historique biblique; ses maîtres sont les rédacteurs des livres des Rois et des Chroniques; comme eux, il ne voit dans les événements de l'histoire que des récits édifiants à moralités, et c'est pour mettre en lumière ces moralités qu'il prend la plume. En déclarant ne faire que résumer l'ouvrage plus étendu d'un certain Jason de Cyrène [6], l'auteur déguise donc son but apologétique.

La tendance de cet écrit nous frappe d'une manière plus évidente encore, si nous le comparons au premier livre des Maccabées. La plupart des critiques affirment l'absolue indépendance du second livre des Maccabées à l'égard du

1. *Philipp.* III, 5.
2. *2 Macc.* IV, 16-17. V, 18-20. VI, 12-17, etc.
3. *Ibid.* V, 9.
4. *Ibid.* VIII, 33.
5. *Ibid.* XV, 32-33.
6. *Ibid.* II, 19-32. Comp. XV, 37.

premier[1]; M. Reuss va même jusqu'à dire « qu'il est certain (et nous le prouverons) que l'auteur n'a pas connu le premier livre des Maccabées[2] », et il démontre sa thèse par les nombreuses contradictions des deux ouvrages[3]. Ce sont précisément ces contradictions, et leur « nombre inattendu[4] », qui nous persuadent au contraire que l'auteur du second livre des Maccabées a eu connaissance du premier ouvrage de ce nom; tout en puisant peut-être à d'autres sources que son prédécesseur, il a eu l'intention formelle de redresser ses jugements et de s'inscrire en faux contre certaines de ses affirmations. Nous n'en voulons pour preuve que le fait suivant, que nous exposerons plus tard dans tous ses détails.

Le premier livre des Maccabées n'avait assigné qu'un rôle passif aux Assidéens dans la guerre de l'indépendance, et les avait montrés demeurant étrangers au grand mouvement national[5]. Ce rôle, que l'auteur du second livre des Maccabées, ardent patriote comme son devancier, ne pouvait accepter pour ses ancêtres dans la foi, car rigide observateur de la Loi comme les Assidéens, il se rattache à eux, lui et

1. Schürer, p. 15. Herzog, *Real-Encyklopädie,* zweite Auflage, Leipzig, 1877, t. I, p. 507. Fritzsche, *Bibel-Lexikon* von Schenkel, t. IV, p. 93.

2. Reuss, *Littérature politique et polémique*, p. 135.

3. Comparez *1 Macc.* IV, 26 s. s. *2 Macc.* XI. — *1 Macc.* IV, 44. *2 Macc.* X, 3. — *1 Macc.* VI. *2 Macc.* IX, etc.

4. Fritzsche, *l. c.*, p. 93.

5. *1 Macc.* VII, 13-18.

ceux qui pensent comme lui, il le transforme du tout au tout, et ne pouvant imaginer que les meilleurs d'Israël sont restés inactifs alors que tous devaient se dévouer à la patrie, il les représente comme l'âme de l'insurrection[1].

A cette contradiction positive et intentionnelle, il nous suffira d'ajouter quelques mots sur l'âge du livre pour déterminer la tendance à laquelle nous devons le rattacher.

L'auteur qui écrit en grec, et qui est mal renseigné sur la topographie du théâtre de la guerre[2], vit certainement longtemps après les événements qu'il raconte; cela ressort de la façon même dont il les retrace. Les seuls indices qui nous permettent de fixer l'époque de la rédaction sont la mention de l'existence du culte légal, et la remarque que « Jérusalem est restée dès lors au pouvoir des Hébreux[3] ». Cette phrase, dont il est difficile de préciser le sens, et où l'on pourrait voir une allusion au règne d'Hérode le Grand, sous lequel la Palestine eut une autonomie relative, si un vrai fils d'Israël, comme notre auteur, ne devait par principe haïr l'Iduméen, cette phrase, disons-nous, prouve en tout cas que le livre a été écrit avant la catastrophe de l'an 70 après Jésus-Christ.

Or à l'époque de Jésus, il y avait en Israël deux partis rivaux: les Pharisiens et les Saducéens, la caste sacerdotale

1. *2 Macc.* XIV, 6.
2. Graetz, t. II, zweite Hälfte, p. 441 s.
3. *2 Macc.* XV, 37.

pour laquelle notre auteur ne témoigne aucune prédilection, et contre laquelle il lance les paroles les plus sévères et les accusations les plus graves[1]. La conclusion ne saurait être douteuse : le second livre des Maccabées est un récit édifiant, fait à la pharisienne, de la guerre de l'indépendance israélite. De là les exagérations, le ton, le style que nous avons signalés; de là les contradictions avec le premier livre des Maccabées. Il ne faudrait pas en conclure cependant que les deux écrivains sont en constante opposition. Le premier livre des Maccabées ne trahit en effet aucune sympathie pour le sacerdoce, qui n'y joue qu'un rôle effacé. Il y a donc entre les deux historiens une certaine communauté de sentiments; mais le premier est avant tout patriote; chez lui l'esprit de parti n'existe pas. Il a ses convictions religieuses parfaitement arrêtées, mais il est trop véridique, et surtout il a vécu trop près des événements qu'il raconte, pour les dénaturer au gré de ses idées, et transformer en héros militaires de timorés ascètes. L'auteur du second livre des Maccabées n'a pas eu les mêmes scrupules : c'est un traité d'édification qu'il a voulu donner à ses contemporains; on sait quelle est la valeur scientifique de ce genre de littérature!

Le « Psautier de Salomon » (*Psalterium Salomonis*, Ψαλμοὶ Σολομῶντος τη′) est un recueil de dix-huit psaumes que l'auteur

1. *2 Macc.* IV, 14-17.

anonyme met sous le nom du grand roi d'Israël. Nous n'en possédons que la traduction grecque, mais il est évident que l'original était hébreu. Ces hymnes sont remplis de réminiscences de l'Ancien Testament. Lorsque nous lisons, par exemple, dans la première partie du cinquième de ces cantiques, la description d'une famine imminente, lorsque nous entendons le psalmiste prier l'Éternel d'éloigner le fléau et de répandre la pluie sur le sol altéré [1], et que, dans la seconde partie, nous voyons le pieux écrivain remercier Dieu d'avoir exaucé sa demande [2], nous nous rappelons aussitôt la prophétie de Joël, et il nous semble que l'auteur anonyme s'en est inspiré. Mais il y a plus que des souvenirs. Qui ne reconnaît dans ces paroles :

« Elle a revêtu le sac au lieu de l'habit d'honneur;
Une corde autour de la tête au lieu d'une couronne. »
Psalt. Sal. II, 2.

celles du grand prophète :

« Au lieu de ceinture, une corde
— — — — — — — — — —
Au lieu de large manteau, un sac étroit »?
Ésaïe III, 24.

Ce qui prouve d'une manière évidente l'imitation littérale de l'hébreu biblique, c'est que le texte d'Ésaïe contient un ἅπαξ λεγόμενον (פתיגיל), que Gesenius traduit par *manteau ample*, et que l'auteur de la version du psautier rend par les

1. *Psalt. Sal.* V, 1-17. Comp. Joël I, 1—II, 17.
2. *Psalt. Sal.* V, 18-22. Comp. Joël II, 18—III, 21.

mots ἔνδυμα εὐπρεπείας, tandis que si l'anonyme de l'original avait suivi les Septante, il en aurait adopté la traduction : χιτὼν μεσοπόρφυρος. M. Wellhausen cite plusieurs cas où le grec non seulement trahit l'hébreu, mais où il est même inintelligible, si l'on ne reconstitue l'hébreu primitif[1]. Tout, chez notre auteur, rappelle la langue, les procédés des poëtes d'Israël, surtout le parallélisme qui est l'un des caractères les plus saillants de leur versification[2]. Pour n'en citer qu'un seul exemple, le verset suivant :

Κύριε σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι
Ὅτι ἐν σοί, ὁ θεὸς, καυχήσεται ἡ ψυχὴ ἡμῶν . . . .
Psalt. Sal. XVII, 1.

se lisait ainsi dans l'original hébreu[3] :

יהוה אתה הוא מלכנו לעולם ועד
כי בך האלהים תתהלל נפשנו׃

Quant à l'époque, le Psautier a été écrit vers 63 après la prise de Jérusalem par Pompée[4]; le second morceau du recueil seul est postérieur de quelques années à cet événement. En effet non seulement le psaume II fait allusion au con-

1. Wellhausen, p. 132 s. s. Carrière, *De psalterio Salomonis,* Argentorati, 1870, p. 15 s. s.

2. Voy. *Psalt. Sal.* I, III, IV, IX, XIII et comp. les psaumes canoniques.

3. Derenbourg, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben,* 1868, p. 240.

4. Schürer, p. 141 s. s. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* Heidelberg, 1868, I, p. 164 s. s., 176. Carrière, p. 28 s. s.

quérant qui a souillé le temple de sa présence [1], et déporté une partie de la population [2], mais il y est encore question de sa mort tragique avant d'aborder la côte égyptienne, et de son cadavre privé des honneurs de la sépulture [3]. Or Pompée mourut en 48. Ailleurs il est parlé des dissensions intestines [4] qui livrent à Pompée les portes de Jérusalem [5]. Enfin l'avant-dernier psaume du recueil est rempli des souvenirs qu'a laissés Pompée en Palestine; c'est lui qui est cet étranger (ἀλλότριος)[6], qui célèbre scrupuleusement à Jérusalem le culte païen auquel il est pieusement attaché [7].

Notons, en terminant ce rapide exposé, que le Psautier de Salomon se rattache, comme le second livre des Maccabées, à la tendance pharisienne; les deux auteurs se meuvent dans le même cercle d'idées [8]. Le parti saducéen y est flétri dans les termes les plus durs [9]; nous aurons l'occasion de citer les plus curieuses de ces déclarations.

1. *Psalt. Sal.* II, 2-3. Comp. Josèphe, *Ant.*, XIV, 4, 4; *De bello judaïco*, I, 7, 6.

2. *Psalt. Sal.* II, 6. Comp. XVII, 13-14.

3. *Psalt. Sal.* II, 30-31. Comp. Dion Cassius, XLII, 3-4 (ἀπέκτειναν αὐτὸν πρὶν καταπλεῦσαι). Plutarque, *Pompée, ad. fin.*

4. *Psalt. Sal.* VIII, 15.

5. *Psalt. Sal.* VIII, 19 (ἤνοιξαν πύλας ἐπὶ Ἱερουσαλήμ). Comp. Josèphe, *B. J.*, I, 7, 2. (ἀνοίγειν Πομπηΐῳ τὰς πύλας.)

6. *Psalt. Sal.* XVII, 9.

7. *Psalt. Sal.* XVII, 15 s.

8. Comp. *Psalt. Sal.* III et *2 Macc.* VI, 12-17.

9. *Psalt. Sal.* I, 6-8. II, 3-4, 13-19. IV, 1-6, 11, 22, etc.

Quant au livre d'Hénoch, nous renvoyons le lecteur aux travaux spéciaux qui ont été faits sur l'histoire de cet écrit apocalyptique[1], surtout à ceux du professeur Dillmann.

2. — Documents d'origine rabbinique.

Le plus important de ces documents, et de beaucoup, est le Thalmud. Le Thalmud, nous prenons ce mot dans son sens le plus général, celui de *Corpus theologiæ et juris Judæorum, Corpus Sopherim vel Thanâim*[2], comprend deux parties principales : la Mischnah et la Gemara.

La Mischnah, « cette nouvelle patrie créée par Juda le Saint[3] », est, comme l'indique son nom (משנה) la *répétition*, c'est-à-dire l'étude répétée de la Loi; en d'autres termes, c'est la Loi traditionnelle orale[4], par opposition à la Loi écrite de Moïse (תורה). Comme on l'a dit, elle traduit à notre esprit « la manière dont les sages du Judaïsme, après

1. Voyez le résumé qu'en a donné Schürer, p. 521 s. s.

2. סופרים, — תנאים. Le chaldéen תנא signifie, comme l'hébreu שנה, *répéter, étudier à plusieurs reprises, approfondir.*

3. Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer*, Berlin, 1824, t. IV, p. 103.

4. Voyez les remarques de Jost, t. IV, p. 107 s. Le verbe שנה, *répéter*, a pris dans l'hébreu postérieur le sens d'*apprendre*, d'*étudier*, en sorte que Mischnah est synonyme de Thalmud (למד). Voyez Derenbourg, art. Thalmud, *Encyclopédie des sciences relig.*, t. XII, p. 1010.

la destruction du temple de Jérusalem, et dans la pensée d'un long asservissement, se sont représenté le maintien possible de la Loi mosaïque [1]». Juda le Saint, en rédigeant la Mischnah, n'a fait que résumer, en les ordonnant, les travaux de ses prédécesseurs. Ces ouvrages incomplets et fragmentaires ont été des tentatives plus ou moins avortées pour suppléer au déficit que Juda le Saint a pu seul combler, et sont restés en quelque sorte à l'état de Mischnahs apocryphes. Telle fut celle de R. Akiba, par exemple. La Mischnah officielle a été écrite dans un hébreu abâtardi [2] à la fin du IIe siècle après Jésus-Christ, mais elle n'a été définitivement achevée que vers le milieu du IIIe.

Quant au Thalmud (תלמוד) proprement dit ou Gemara (גמרא [3]), comme l'étymologie l'indique, c'est l'étude, l'interprétation, le complément de la Mischnah, «l'ensemble des plus importants travaux des écoles sur la Mischnah [4]». Ainsi le recueil de Juda le Saint, qui a pour base la Bible, sert lui-même de base au Thalmud [5]. Or la Mischnah fut doublement interprétée, d'abord en Palestine, par l'école rabbi-

1. Jost, t. IV, p. 104.

2. Derenbourg, *l. c.*, p. 1014.

3. גמר signifie *achever, parfaire,* mais Gemara est souvent considéré comme synonyme de Halacah ou de Thalmud, et reçoit par conséquent le sens de *décision* et d'*enseignement* (Derenbourg, *l. c.*, p. 1016).

4. Jost, t. IV, *Excurs,* p. 270.

5. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 182.

nique de Tibériade, puis en Babylonie par celle de Sura. De là deux compilations, écrites dans un dialecte spécial, l'hébreu rabbinique : le Thalmud ou Gemara de Jérusalem, dont la dernière rédaction date du IV^e^ ou du V^e^ siècle après Jésus-Christ, et le Thalmud ou Gemara de Babylone qui se forma et s'agglomera du V^e^ au VIII^e^ siècle de notre ère.

Il est évident que la littérature thalmudique a pour nous une réelle importance, parce qu'elle nous a conservé ce qu'on nomme d'une manière générale la Tradition juive, et bien qu'elle soit, dans sa rédaction actuelle, très postérieure à Jésus-Christ, elle doit apparemment être riche en souvenirs de la période antérieure à sa formation. Aussi JOST voit-il dans la Mischnah une sorte de grand ouvrage sur les « Antiquités judaïques[1] ». On ne saurait contredire cette assertion; mais il est non moins certain qu'une si vaste compilation doit être composée d'éléments de valeur fort inégale, et que les Gemaras en particulier, plus récentes que la Mischnah, doivent être soumises à une sévère critique.

Quelle est donc la valeur de cet énorme recueil? On sait toutes les apologies qui en ont été publiées[2], l'admiration béate qu'on a professée pour des maximes rabbiniques d'une

1. JOST, t. IV, p. 112. Comp. SCHÜRER, p. 38.

2. Voyez COHEN, I, p. XII. Il est étrange de voir MM. COHEN, WOGUE, et bien d'autres avec eux, citer sans cesse en bloc le Thalmud, composé d'éléments d'âges et d'auteurs si différents. C'est le procédé des partisans de la Théopneustie à l'égard de la Bible.

ingéniosité souvent si médiocre, qu'on a pu dire qu'il fallait « une véritable grâce d'état » pour la partager[1]; mais on n'ignore pas non plus le nombre de ses détracteurs, ni la gravité des reproches qui lui ont été adressés[2]. Nous ne pouvons donc nous soustraire à l'obligation de chercher à formuler un jugement impartial sur le Thalmud, au point de vue spécial qui nous occupe, c'est-à-dire en tant que document de l'histoire du Judaïsme depuis l'exil jusqu'à Jésus-Christ.

Avant de nous prononcer, éclairons-nous de l'avis de savants juifs, c'est-à-dire d'hommes spécialement qualifiés pour ce genre d'étude, qui se meuvent sans embarras dans ce labyrinthe, où nous nous égarerions sans le fil conducteur qu'ils nous mettent dans la main, et qui, par le sang qui coule dans leurs veines, par l'éducation qu'ils ont reçue et le culte qu'ils pratiquent, sont initiés à l'esprit de la littérature thalmudique. D'ailleurs nous recourrons au Thalmud presque toujours par leur intermédiaire; nous n'avons pas la prétention de connaître cette immense encyclopédie; toutefois nous nous sommes fait une règle absolue de ne citer aucun texte rabbinique, que nous n'ayons vérifié et étudié dans l'original. Les témoignages que nous allons produire sont significatifs; nous les empruntons à des hommes d'une science incontestable.

1. Albert Réville, *Revue des deux Mondes,* 15 septembre 1867, p. 324.

2. Jost les a résumés, t. IV, *Excurs,* p. 264-269.

Jost, par exemple, qui insiste sur le caractère de vérité, de crédibilité des sources thalmudiques babyloniennes [1], est beaucoup moins affirmatif sur la Gemara de Jérusalem, antérieure cependant à celle de Babylone. Il la traite de « mélange d'aphorismes, de récits, de fables et de légendes », de recueil mal ordonné, incomplet, conçu dans un esprit très étroit [2], et la lecture de la compilation palestinienne ne fait que confirmer l'appréciation du savant historien. Jost, il est vrai, célèbre l'impartialité, « l'ingénuité » du Thalmud de Babylone, l'absence de tout point de vue chez ses auteurs [3], mais il reconnaît que c'est une œuvre d'*école* [4]. Cette concession nous suffit. Si le Thalmud est l'œuvre d'une école, comment peut-il être étranger à tout point de vue, à toute tendance, à l'étroitesse inhérente à tout enseignement systématique? Comment prétendre dès lors qu'il soit véritablement impartial?

Les aveux de M. Derenbourg, qui a voulu retracer l'histoire de la Palestine, depuis Cyrus jusqu'à Adrien, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques, qui s'est donc placé dans l'absolue nécessité de ne reconstituer la succession des faits et des événements que par le moyen de

1. Jost, t. IV, *Excurs*, p. 289.

2. Jost, t. IV, p. 325; *Excurs*, p. 290. Comp. Derenbourg, *l. c.*, p. 1019.

3. Jost, t. IV, *Excurs*, p. 270 s., 289.

4. Comp. Derenbourg, *l. c.*, p. 1025 s. s.

la littérature thalmudique, sont encore plus probants. Voici, en effet, ses propres déclarations.

«Les deux siècles et demi qui s'écoulent entre le second voyage de Néhémie à Jérusalem et Antiochus Épiphane ne sont chez l'historien Josèphe lui-même qu'une page blanche, que les Thalmuds n'ont guère remplie; le soulèvement de la Judée et les luttes héroïques des premiers Maccabées sont à peine indiqués par les rabbins[1], et leurs écrits ne mentionnent pas plus le nom de Juda que les noms de ses frères. Jean Hyrcan, malgré la longueur et l'importance de son règne, ne figure guère dans les Thalmuds qu'à cause de quelques institutions religieuses qu'on lui attribue et de la lutte qui, vers la fin de ses jours, éclate entre lui et les Pharisiens. La doctrine des Pharisiens et celle des Saducéens, malgré la grande influence qu'elles exercent sur les événements qui se passent dans le royaume restauré, sont enveloppées d'une obscurité profonde . . . . . Les membres de la famille asmonéenne qui ont succédé à Jean Hyrcan sont à peine rappelés, à moins qu'il ne s'agisse de quelque fait relatif au temple et aux sacrifices, et quelques lignes seulement sont consacrées à Hérode. Le Christianisme, sorti des entrailles du Judaïsme, grandit et se développe en partie à ses dépens, mais en laissant peu de traces dans les écrits de la nation mère . . . . . Retirés du monde, renfermés

1. Comp. Derenbourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, p. 56 s.

dans leurs écoles avec les nombreux disciples qu'ils attirent vers eux, livrés aux études de la Loi et occupés à en tirer la chaîne et la trame du vaste tissu de cérémonies et de prescriptions qui doit envelopper de plus en plus la vie israélite tout entière, ces docteurs restent la plupart du temps indifférents aux événements qui se passent sur la grande scène du monde et à ceux mêmes qui se débattent, au milieu de luttes sanglantes, dans les rues de Jérusalem[1].» Ces aveux sont éloquents. M. Derenbourg, exprimant d'une manière encore plus formelle son jugement sur le Thalmud, va jusqu'à dire que «les événements y sont transformés pour l'édification et même pour l'amusement de l'auditoire», que l'histoire y est «ornée et embellie par les inventions d'une imagination poétique, mais souvent extravagante», et il en cite des exemples[2].

Mais, s'il en est ainsi pour la partie historique, est-il permis de juger d'une manière toute différente, comme le fait M. Derenbourg, les récits du Thalmud sur les institutions du Judaïsme[3], et ne sommes-nous pas en droit de nous demander avec M. Wellhausen, quel degré de confiance il nous est possible d'accorder à ces dernières traditions? Et si les auteurs du recueil thalmudique ont si peu respecté la vérité des faits, qui nous répond que, pour la période anté-

1. Derenbourg, p. 3 s. s.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 7.

thalmudique, les institutions et les mœurs du Judaïsme n'ont pas été exposées en vue d'édifier les lecteurs, et que l'imagination des rabbins ne les a pas embellies ni défigurées? S'il est vrai que le Thalmud ne contienne comme faits, pour l'époque qui nous occupe, que ceux qu'il a empruntés au premier livre des Maccabées et aux écrits de Josèphe, fort antérieurs à sa formation, s'il est vrai que « le meilleur » de ces réminiscences du passé « ne soit qu'un écho dégénéré des narrations de cet historien[1] », que lorsque Josèphe ignore ou se tait, le Thalmud garde le silence, et qu'à partir du siècle de Trajan et d'Adrien (Josèphe est mort au début du second siècle ap. J.-Ch.), il cesse de parler d'histoire, s'il est vrai que la chronologie soit chose insignifiante pour les rabbins[2], qu'à leur point de vue rien ne soit changé depuis Moïse dans l'état du Judaïsme[3], enfin si les plus grandes catastrophes nationales qui aient atteint Israël ne sont, pour les compilateurs des Gemaras que de simples anecdotes, s'ils n'ont conservé que de « vagues souvenirs[4] » des événements, dont la douloureuse mémoire devrait occuper une si large place dans leur esprit, qui peut nous affirmer qu'ils connaissent mieux et qu'ils nous rapportent plus fidèlement les

1. Wellhausen, p. 125.

2. Derenbourg, p. 6, 41-44.

3. « Le Thalmud et les Targoumim parlent du sanhédrin déjà à l'époque de Moïse. » (Derenbourg, p. 86, n. 2.) Or le mot sanhédrin (סנהדרין) est grec (συνέδριον).

4. Derenbourg, p. 3.

idées des mêmes temps [1]? Nous ne croyons pas qu'on puisse rien dire contre la rigueur de cette conclusion.

Un fait important vient confirmer nos observations : le Thalmud (nous parlons toujours au point de vue de notre étude), se trouve généralement en contradiction avec les autres sources de notre histoire, je veux dire avec le Nouveau Testament et les écrits de Josèphe. En voici un exemple frappant; il est relatif à la composition du Sanhédrin.

Qu'est-ce que le Sanhédrin d'après le Nouveau Testament? C'est un corps religieux, formé par les souverains sacrificateurs, les anciens, c'est-à-dire l'aristocratie de Jérusalem, et les scribes, c'est-à-dire les Pharisiens [2]; nous justifierons dans le cours de notre travail ces définitions. Mais l'autorité principale dans cette assemblée appartient au grand prêtre et aux représentants du sacerdoce [3], jamais à l'élément phari-

1. Hanne dit fort bien (*l. c.*, p. 176) : « Geiger a cherché (*Urschrift*, p. 111 s. s. *Sadducäer und Pharisäer*, p. 13-25) avec beaucoup de pénétration à tracer d'après le Thalmud le caractère et l'esprit du Pharisaïsme et du Saducéisme; nous reconnaissons volontiers qu'il peut y avoir quelques traits historiques dans le tableau qu'il nous présente, mais le résultat de ses investigations est en majeure partie bien précaire. »

2. Οἱ ἀρχιερεῖς, καὶ οἱ πρεσβύτεροι, καὶ οἱ γραμματεῖς (*Marc* XIV, 53). Comp. *Marc* XI, 27. XV, 1, etc.

3. Οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸν συνέδριον (*Marc* XIV, 55. *Act.* XXII, 30). Comp. *Matt.* XXVI, 59. *Marc* XV, 1. *Luc* XXII, 66. *Act.* IV, 23. V. 17. XXIII, 14, etc.

sien : c'est le souverain pontife en fonction qui préside le Sanhédrin [1].

Quelle est la composition de ce sénat d'après Josèphe? Il est évident qu'à la triple énumération des Évangiles correspond celle de l'historien juif : « les notables, les souverains pontifes et les principaux Pharisiens [2]. » Les « puissants » ou notables représentent l'aristocratie, à laquelle n'appartiennent pas les Pharisiens [3]. Comme dans les fragments du Nouveau Testament, c'est le souverain sacrificateur et l'élément sacerdotal aristocratique qui jouent le premier rôle au Sanhédrin [4]. De même c'est le grand prêtre qui préside ce conseil [5]. Rappelons enfin que le Psautier de Salomon, dont nous avons signalé l'esprit pharisien, affirme la prépondérance

1. *Act.* XXIII, 2. Comp. *Matt.* XXVI, 3, 57. *Act.* IV, 5-6, etc.

2. Συνελθόντες οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις (*B. J.*, II, 17, 3). Comp. *B. J.*, II, 14, 8. 15, 2. 17, 5. *Vita*, 5 et 12.

3. Josèphe dit expressément que leurs adversaires, les Saducéens, étaient l'aristocratie (πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, *Ant.* XVIII, 1, 4). Τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων (*Ant.* XIII, 10, 6). Comp. *Ant.* XVII, 2, 4. XVIII, 1, 3. XX, 9, 1. *B. J.* II, 8, 14. Comp. encore ce que dit Josèphe des tribunaux (συνέδρια, συνόδους) *aristocratiques* institués par Gabinius (*Ant.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5).

4. Τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλὴν (*B. J.* II, 15, 6). Ἰουδαίων οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλὴ (*B. J.* II, 16, 2).

5. *Ant.* IV, 8, 14. XIV, 9, 3-5. XX, 9, 1. 10, *ad fin. Contra Apionem*, II, 23.

de l'aristocratie cléricale, dans le sénat juif. « Pourquoi siéger au Sanhédrin, homme du monde, puisque ton cœur est loin du Seigneur, et que tu irrites le Dieu d'Israël par tes transgressions [1] ? », etc.

Comment le Thalmud représente-t-il la composition du Sanhédrin? D'après la Mischnah, ce sont des érudits versés dans la connaissance de la Loi, des scribes, des hommes voués à l'étude des lettres sacrées qui forment ce haut tribunal. L'un de ces savants en est le président (נשיא), un autre le vice-président (אב בית־דין) [2]. L'autorité suprême dans ce corps appartient donc aux docteurs de la Loi, c'est-à-dire aux Pharisiens [3]. Dans les deux célèbres fragments de la Mischnah, qui énumèrent les cinq premiers couples (זוגות) de présidents et vice-présidents, tous les noms mentionnés sont ceux de docteurs de la Loi : point de grand prêtre parmi eux [4].

Il y a donc absolue contradiction, à cet égard, entre le

1. Ἵνα τί σὺ κάθησαι, βέβηλε, ἐν συνεδρίῳ . . . . (*Psalt. Sal.* IV, 1 s. s.)

2. *Chagigah* II, 2. Tel est le nom du Sanhédrin dans de nombreux passages du Thalmud. C'est ainsi que les membres de cette assemblée sont appelés זקני בית־דין (*Ioma*, I, 5, etc.).

3. On ne peut admettre une majorité pharisienne au sanhédrin, comme nous le verrons à la fin de cette étude, que sous le règne de Salomé et le pontificat d'Hyrcan II. C'est la seule concession qu'il soit possible de faire à la tradition thalmudique. Sous Hérode l'aristocratie boéthusienne remplace au sénat l'ancienne aristocratie sacerdotale.

4. *Chagigah* II, 2. *Aboth* I, 4-12. *b. Chagigah* 16 a et b.

Thalmud d'une part, le Nouveau Testament et les écrits de Josèphe d'autre part. Les doutes de M. Schürer[1] sont impuissants à la résoudre. Il se peut, en effet, que le passage mischnique *(Chagigah)* ait été interpolé, que les titres de « Prince » et de « Père du Tribunal », que le traité *Sanhédrin* lui-même ignore, n'aient pas encore été usités dans ce sens à l'époque de la rédaction de la Mischnah; en fait nous n'en savons rien. Mais il n'en demeure pas moins établi que la tradition thalmudique enregistre sous cette forme la composition du Sanhédrin[2], et il est permis de se demander s'il est nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une interpolation, alors que l'une des deux séries de textes à concilier est postérieure, dans sa rédaction la plus ancienne, de deux siècles environ aux événements qui y sont consignés.

La contradiction que nous venons de signaler éclate d'une manière plus évidente encore, lorsqu'on met en regard la liste des présidents et vice-présidents, d'après le Thalmud, et celle que nous pouvons établir, d'après les autres sources. Dans le tableau que nous avons dressé, pour la période qui précède Jésus-Christ, nous avons supposé le Sanhédrin antérieur au pontificat d'Hyrcan II. On sait, en effet, que l'histoire n'en fait mention, du moins sous le nom de συνέδριον, que depuis cette époque[3]. Mais il est certain que ce tribunal,

1. Schürer, p. 413.
2. Derenbourg, p. 88. Cohen, I, p. 125 s. s., etc.
3. Josèphe, *Ant.* XIV, 9, 4. Derenbourg, p. 86 s.

qui fut alors probablement transformé, remonte au delà du règne de ce prince [1]. Nous avons vu [2] que le Thalmud assigne une date bien plus ancienne à sa fondation.

Présidence du Sanhédrin (135-4 av. J.-Ch.)

d'après le Thalmud [3]	*d'après Josèphe et I et II Maccabées*
1er couple : José, ben Joézer et José, ben Jochanan.	Jean Hyrcan Ier (135-105).
2e couple : Josué, ben Perachia et Nitaï d'Arbèle.	
	Aristobule Ier (105-104).
3e couple : Siméon, ben Schatach et Juda, ben Tobaï.	Alexandre Janée (104-78).
	Hyrcan, fils d'Alexandra (78-69).
	Aristobule II (69-63).
4e couple : Schemaïah et Abtalion.	Hyrcan II (63-40).
	Antigone (40-37).
5e couple : Hillel et Schammaï.	Ananel (37-36) [4].
	Aristobule III (35) [5].
	Ananel (34 s. s.) [6].
	Jésus, fils de Phabès [7].

1. Derenbourg, p. 83 s. s. 93. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten,* Leipzig, 1857, t. I, p. 123 s. s. D'après M. Graetz (*Geschichte der Juden,* Leipzig, 1875, t. II, 2, p. 179) le sanhédrin aurait été institué dès après l'époque de Néhémie.

2. P. 27, note 3.

3. *Chagigah* II, 2. *Aboth* I, 4-12. La chronologie des couples est très incertaine; on ne peut fixer qu'approximativement l'époque de leur activité.

4. *Ant.* XV, 2, 4, 3, 1.

5. *Ibid.* XV, 3, 1, 3.

6. *Ibid.* XV, 3, 3.

7. *Ibid.* XV, 9, 3.

Simon, fils de Boéthos [1] ou Boéthos [2], beau-père d'Hérode (24-5).
Mathias, fils de Théophile (5-4) [3].
Jôzaros, fils de Boéthos (4) [4].

L'incompatibilité de nos documents n'est pas moins indéniable pour les temps postérieurs à Jésus-Christ. La tradition thalmudique, qui a complété la liste des cinq premiers couples, mentionne, parmi les successeurs de Hillel, Gamaliel I[er] et Siméon son fils [5], qui tous deux ont vécu dans le premier siècle de notre ère. Or la liste des grands prêtres, qui ont présidé le Sanhédrin pendant ce siècle (et ils sont nombreux), telle que nous pouvons la reconstituer [6] d'après Josèphe et le Nouveau Testament, ne présente aucun de ces noms. Au contraire, dans le livre des Actes [7], Gamaliel est appelé l'un des membres pharisiens du Sanhédrin, et dans le fragment de Josèphe où il est question de Siméon fils de Gamaliel, le grand prêtre, président du Sanhédrin, est nettement désigné dans la personne d'Ananos [8].

Nous sommes donc en présence de deux traditions opposées, de deux séries de faits absolument étrangères l'une à

1. *Ant.* XV, 9, 3. XVII, 4, 2.
2. *Ibid.* XIX, 6, 2.
3. *Ibid.* XVII, 4, 2. 6, 4.
4. *Ibid.* XVII, 6, 4.
5. *Aboth* I, 16-18.
6. Voy. cette liste dans Schürer, p. 418 ss.
7. *Act.* V, 34; comp. verset 27.
8. Josèphe, *Vita*, 38 s.

l'autre. On ne saurait affaiblir la disparate en insistant sur la distinction d'un grand et de petits sanhédrins [1], quelques textes qu'on invoque [2], nos diverses sources faisant évidemment allusion à un même corps constitué. Nous ne pouvons attribuer plus de valeur à la combinaison palliative de MM. Jost [3] et Graetz [4]. D'après leur hypothèse, le grand prêtre était bien à la tête du Sanhédrin; mais comme, à l'époque des Asmonéens, les fonctions politiques et militaires qu'il remplissait l'empêchaient d'assister aux séances, il était remplacé par un président, auquel on donnait le nom d'*Ab-beth-din*. Cette assertion ne repose sur aucun texte. Le peu de précision des renseignements thalmudiques, quand on les compare aux récits du premier livre des Maccabées, de Josèphe et du Nouveau Testament, jette un profond discrédit sur l'autorité de la première de ces sources; si nous remarquons en outre que les derniers documents que nous venons de mentionner sont contemporains de la plupart des faits racontés, nous n'hésiterons pas un seul instant à déclarer erronées les traditions du Thalmud.

La conclusion que nous venons de tirer est si rigoureuse que les auteurs même, qui accordent au Thalmud une va-

1. Derenbourg, p. 88 ss.

2. *Sanhédrin* I, 3. *b. Sanhédrin,* 17 b. Josèphe, *Ant.* IV, 8, 14. *B. J.* II, 20, 5, etc.

3. Jost, *Geschichte des Judenthums,* t. I, p. 124, 272 s.

4. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* dritte Auflage, Leipzig, 1878, t. III, p. 110 s.

leur historique, qu'il n'a pas en réalité, sont contraints ou de recourir à une interprétation arbitraire des textes de ce recueil [1], ou d'abandonner les sources rabbiniques pour ne se laisser guider que par Josèphe. Ce dernier cas est celui de M. Derenbourg, et ce n'est pas une des remarques les moins curieuses que l'on puisse faire sur son savant ouvrage, que, prenant pour base de sa reconstruction historique les documents d'origine thalmudique, il est sans cesse obligé, sous peine de renoncer à sa réédification, d'en appeler au témoignage de Josèphe [2].

Il est donc évident que, pour l'histoire des événements que nous voulons retracer, le Thalmud est un document, non seulement médiocre, mais suspect. C'est que cette compilation est partialement écrite; c'est qu'elle est un monument érigé par les docteurs de la Loi; c'est qu'au fond l'esprit du Pharisaïsme l'anime. Lorsque la nation juive eut été

1. Ainsi procèdent Geiger et Hausrath (Wellhausen, p. 121-123). Geiger en use de même à l'égard des textes bibliques. Voyez à ce propos la mordante critique de M. Hanne (*l. c.*, p. 160, n. 1) : « Ne s'agit-il point ici d'hallucinations, ou bien suffit-il de rire de l'arbitraire de la critique de Geiger? » Il conclut à l'inutilité d'une réfutation. « *Soll man bedauern, dass der geistreiche Autor in dieses Labyrinth von Hallucinationen gerathen ist, oder soll man lächeln über seine Tendenzcastrirung der unverdächtigsten Urkunden, oder soll man im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft sich entrüsten?* »

2. Voyez le passage que nous avons transcrit plus haut, et comme illustration les exemples suivants : le conflit de Jean Hyrcan et des Pharisiens (p. 79-82), le Sanhédrin (p. 83 ss.), etc.

ruinée par la destruction du temple en l'an 70, et que la patrie réelle fut désormais la Loi, ce jour-là le Pharisaïsme devint le Judaïsme, et les docteurs, seuls restés debout sur les ruines de Jérusalem, furent dès lors les seuls représentants d'Israël. On aurait tort de leur faire un crime de s'être identifiés ainsi avec le peuple juif; le seul reproche qu'on puisse leur adresser, c'est d'avoir imaginé l'histoire d'Israël, antérieure à leur absolue suprématie, identique à celle dont ils furent les héros. De là leur silence sur le parti opposé au leur, et qui eut si longtemps le pouvoir en main; de là l'arbitraire transformation qu'ils lui imposent, lorsqu'ils en parlent, en le représentant comme une secte et en ne mentionnant que quelques conflits dogmatiques qu'ils eurent avec elle; de là le rôle prépondérant qu'ils assignent à la Grande Synagogue; de là leur défiguration du Sanhédrin.

Si la valeur du Thalmud est très contestable pour l'histoire d'Israël depuis la restauration jusqu'à la dispersion, on ne saurait trop au contraire apprécier cette encyclopédie, en tant que document de l'histoire du rabbinisme et de la Synagogue[1]. Lorsqu'Israël, renonçant au martyre[2], eut

1. Voyez l'impartial jugement de Jost, *Geschichte der Israeliten*, t. IV, p. 327 et de Derenbourg (*Encyclopédie des sciences relig.*, t. XII, p. 1034 s.), et comp. l'appréciation peu équitable de Renan, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, p. 245 ss.

2. Il y renonça si bien que l'on vit des chrétiens, lors des persécutions, se faire passer pour juifs, afin de sauver leur vie (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VI, 12, 1).

abandonné à de nouveaux venus la gloire d'imposer une foi nouvelle par le sacrifice de leur vie [1], et qu'il se fut incarné dans l'étude de la Loi, l'esprit qui l'animait alors fut scellé dans le Thalmud, au texte duquel il se souda comme le fer incandescent se soude au fer, sans alliage. Le Thalmud est donc la vivante empreinte de l'École juive. Voilà ses titres à notre respect, les fondements de sa valeur interne; mais il ne faut pas vouloir étendre son autorité au delà de son véritable domaine : les rabbins, en voulant éclairer l'histoire des temps antérieurs aux leurs se sont égarés, et ils nous égareraient, si nous voulions les prendre pour guides.

En dehors du Thalmud, il est divers autres documents rabbiniques, auxquels nous aurons recours. Ce sont d'abord les *Thargoumim* (תרגומים), paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament rédigées du IIIe au VIIIe siècle après Jésus-Christ, et les *Midraschim* (מדרשים), commentaires bibliques et recueils, au même titre que le Thalmud, des traditions rabbiniques, compilés du IIIe au XIIIe siècle de notre ère. Mentionnons enfin deux traités, la *Megillath Thaanith* (מגלת תענית) ou « rouleau du jeûne », et le *Seder olam rabba* (סדר

1. « Ce fut la gloire du Christianisme d'avoir résisté au monde païen, admirable témérité qui lui valut la conquête de ce monde. » Grand rabbin Wertheimer, *Conférences sur l'histoire des Juifs depuis la dispersion*, Genève, 14 novembre, 1881. (Inédit.)

עולם רבא) ou «la grande chronique» depuis Adam jusqu'à Alexandre le Grand, tous deux écrits au IIe siècle après Jésus-Christ. Ces opuscules rapportent, en un style obscur et très concis, quelques faits de l'histoire de la Palestine à l'époque dont nous nous occupons. Le premier, de beaucoup le plus important [1], contient dans sa partie la plus ancienne, écrite en araméen, la liste des jours mémorables où il est interdit de jeûner. Les renseignements historiques que nous pouvons puiser dans ce traité sont d'ailleurs en très petit nombre [2].

3. — Documents d'origine profane.

Les plus importants sont les écrits de Flavius Josèphe, qui vécut au premier siècle de l'ère chrétienne; il naquit l'an 37 ou 38. Josèphe nous a laissé en grec un ouvrage sur les «Antiquités judaïques» (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία), qui s'étend depuis la création du monde jusqu'au moment où éclate la révolte des Juifs contre les Romains en l'an 66; un autre sur la «Guerre des Juifs» (Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου), qu'il écrivit d'abord en araméen et traduisit plus tard en grec [3], et qui raconte les événements écoulés depuis l'époque d'An-

1. Jost ne fait aucun cas de la grande chronique (*Geschichte der Israeliten*, t. IV, *Excurs*, p. 265).

2. Derenbourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, p. 59 ss. Graetz, t. III, p. 597 ss.

3. *B. J.*, *præf.* 1.

tiochus Épiphane (175-164 av. J.-Ch.) jusqu'à l'anéantissement de la nationalité juive; son « Autobiographie », qui renferme avant tout l'apologie de son administration en Galilée (66-67), enfin son traité « Contre Apion » sur la haute antiquité du peuple hébreu. Ces quatre ouvrages sont d'autant plus précieux pour nous qu'un grand nombre des faits qu'ils contiennent sont relatés par un témoin oculaire. L'auteur a souvent recours d'ailleurs à des sources écrites. Pour ses Antiquités judaïques il a mis à contribution l'Ancien Testament et, sans aucun doute, les commentaires des rabbins [1], le premier livre des Maccabées, Polybe, Strabon, Nicolas de Damas, etc. Dans son traité contre Apion, il en appelle à de nombreux écrivains, dont les œuvres sont perdues. Il cite en outre des documents officiels [2]. Ajoutons qu'en plus d'un cas il contrôle et rectifie les assertions des historiens qu'il consulte [3].

Malheureusement Josèphe est une personnalité, dont la valeur morale est sujette à caution. C'est une chose bien connue qu'il renia les héroïques défenseurs de sa patrie, témoin le nom des Flaviens qu'il ajouta à son nom hébreu (יוסף בן מתתיה הכהן) [4]. L'ambition, la vanité et la fausse honte d'appartenir à une race rebelle, domptée par les Ro-

1. Schürer, p. 23, n. 1.

2. *Ant.* XIV, 10 et 12. XVI, 6. XIX, 5. XX, 1, 2. *Contra Apionem*, I, 7.

3. *Ant.* XIV, 1, 3. XV, 6, 3. XVI, 7, 1, etc.

4. *Vita*, 1-2.

mains, devaient infailliblement exercer une influence fâcheuse sur ses écrits.

Josèphe avoue d'ailleurs qu'il prend la plume dans un but apologétique [1]. Les hommes cultivés de son temps objectaient aux Juifs qu'Israël n'avait pas d'histoire, qu'il n'avait entretenu aucun rapport avec les grands peuples du monde, que ses annales ne renfermaient aucun trait d'héroïsme comparable à ceux des autres nations. Josèphe veut prouver que le peuple juif a d'antiques origines, des héros comme ceux de la Grèce ou de Rome, qu'il est entré en relation avec les peuples les plus connus, enfin que les historiens grecs ont parlé de lui. Voilà la thèse de ses Antiquités et de son ouvrage contre Apion. S'adressant uniquement à des lecteurs absolument étrangers au Judaïsme, on comprend qu'il lui était facile non seulement d'exagérer sa thèse, mais de s'écarter de la vérité historique, soit en se taisant sur certains faits, soit en puisant à des sources frelatées, soit même enfin en dénaturant positivement la réalité. L'approbation que sa « Guerre des Juifs » reçut de Vespasien, de Titus, d'Agrippa II et de nombreux romains, qui avaient pris part à la lutte [2], ne fait que confirmer notre appréciation ; nous ne saurions, comme M. Schürer [3], interpréter dans un sens très favorable ce témoignage des vainqueurs.

1. *Ant.* XVI, 6, 8. *Contra Ap.* I, 1.
2. *C. Ap.* I, 9. *Vita,* 65.
3. Schürer, p. 22 et 27.

C'est avec raison qu'on a reproché à Josèphe son silence sur les plus importants docteurs juifs, ses contemporains [1], sur l'organisation intérieure et nationale de la Palestine, sur la vie intime et spirituelle de ses coreligionnaires. Il est même surprenant qu'issu de race sacerdotale, prêtre lui-même et, à ce qu'il assure, si fort instruit dans la Loi, il se serve de la traduction des Septante [2]. Ce sont là de singuliers procédés de la part d'un historien juif retraçant à des étrangers l'histoire des Juifs.

Mais Josèphe ne se borne pas à laisser dans l'oubli d'importants éléments de la vie d'Israël; dans son désir de rehausser la gloire de sa nation, il imagine des faits ou reproduit à la lettre d'évidentes légendes. C'est ainsi qu'il raconte qu'à l'arrivée d'Alexandre le Grand à Jérusalem, le pontife lui fit connaître les prédictions de Daniel, annonçant qu'un Grec détruirait l'empire des Perses, et que cette flatterie engagea le monarque à combler les Juifs de faveurs [3]. Ce récit est un conte destiné à montrer tout le respect que le grand roi professait pour le Dieu d'Israël et le peuple élu, mais aucun historien d'Alexandre ne fait la moindre allusion à ce prétendu fait [4]. C'est pour accumuler les témoignages

1. Derenbourg, p. 12.
2. *Ibid.*
3. *Ant.* XI, 8, 5.
4. Voyez Graetz, t. II, 2, p. 221, note 1. M. de Saulcy, il est vrai, admet la parfaite réalité de cet événement (p. 89-92); mais on jugera de la valeur scientifique de son *Histoire des Machabées* en

à l'appui de sa thèse sur l'antiquité du Judaïsme qu'il se montre peu scrupuleux dans le choix des historiens qu'il cite. « Josèphe ne fabrique pas de textes; mais il reçoit de toute main; les faux historiens, les classiques frelatés de l'école juive d'Alexandrie, les documents sans valeur entassés dans le livre *sur les Juifs,* qui circulait sous le nom d'Alexandre Polyhistor[1], sont par lui avidement acceptés; par lui cette littérature suspecte des Eupolème[2], des Cléodème[3], des soi-disant Hécatée d'Abdère[4], Démétrius de Phalère[5], etc., fait son entrée dans la science et la trouble gravement[6]. »

C'est par ces moyens et par d'autres, tels que l'insertion de discours mis dans la bouche des personnages à la manière des auteurs classiques, qu'il parvient à faire de l'histoire juive je ne sais quelle section ou quel appendice de l'histoire générale grecque ou romaine. Ses récits ne présentent rien qui puisse paraître étrange à des lecteurs d'ori-

lisant la note de la page 3. L'auteur (p. 11) s'efforce de montrer l'authenticité et la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament par le témoignage de Josèphe!

1. *Ant.* I, 15.
2. *C. Ap.* I, 23.
3. *Ant.* I, 15.
4. *Ibid.* I, 7, 2. *C. Ap.* I, 22, 23. II, 4.
5. *Ibid.* XII, 2, 1. *C. Ap.* I, 23. II, 4.
6. Renan, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne,* Paris, 1877, p. 245. *Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles lettres,* Paris, 1868, t. XXIII, seconde partie, p. 318. Voyez sur les sources auxquelles Josèphe puise ses renseignements historiques l'ouvrage récent de Destinon : *Die Quellen des Flavius Josephus,* Kiel, 1882.

gine païenne. Les Juifs y sont les amis des Romains, et si cette amitié a été troublée par cet incident qui n'est autre que la terrible guerre des Juifs, c'est que ses coreligionnaires se sont laissés égarer par quelques « brigands [1] ». Quant aux deux grands partis qui rivalisent d'influence sous les Asmonéens, il les transforme en écoles philosophiques, pareilles à celles qui ont illustré l'antiquité païenne [2]; c'est donc à Josèphe qu'il faut faire remonter cette caractéristique erronée du Pharisaïsme et du Saducéisme [3]. Il les désigne, en effet, sous les noms de sectes (αἱρέσεις) [4], de philosophies (φιλοσοφίαι) [5], d'écoles, de communautés (τάγμα) [6], expressions dont le but est de les faire passer aux yeux du lecteur pour des sociétés dogmatiques; or il savait mieux que personne, puisqu'il avait été mêlé personnellement aux événements de cette histoire, ce qu'étaient ces prétendues philosophies. Nous verrons qu'il est tout aussi peu véridique quand il expose les idées juives sur la liberté et la résurrection.

1. *B. J.* IV, 3, 3. VII, 8, 1, etc.

2. M. de Saulcy (*Histoire d'Hérode,* Paris, 1867, p. 221) n'en déclare pas moins que « Josèphe a esquissé, avec un véritable talent, les traits principaux qui caractérisaient les trois grandes sectes du Judaïsme ».

3. M. Hanne (*l. c.,* p. 134-137) a réuni les erreurs des anciens écrivains ecclésiastiques sur les deux partis, et principalement celles d'Épiphane, de Philastre, de Jérôme, de l'auteur des Recognitions, etc.

4. *Ant.* XIII, 5, 9. 10, 5. *B. J.* II, 8, 14.

5. *Ant.* XVIII, 1, 2, 6.

6. *B. J.* II, 8, 13-14.

Les divers exemples que nous venons de citer suffisent à prouver combien il nous sera nécessaire de contrôler et de peser les assertions de Josèphe; empressons-nous d'ajouter que la profonde connaissance que l'on a de son caractère et du but qu'il a poursuivi facilitent ce contrôle et éclairent notre jugement.

Les historiens profanes, Polybe, Diodore de Sicile, Plutarque, Dion Cassius, Tacite, etc., ne nous fournissent que des renseignements fragmentaires sur la période qui nous intéresse.

II. — De l'étymologie des noms pharisien et saducéen.

L'étymologie du nom de pharisien ne donne lieu en général à aucune contestation : *pharisien* (φαρισαῖος, פָּרוּשׁ, פְּרוּשִׁים, aram. פְּרִישִׁין, syr. ܦܪܝܫܝܐ) signifie *séparé*[1]. Il n'y a guère que M. Graetz qui propose de tirer le sens du mot פרושים de la fonction d'interprètes de la Loi (פרש, commenter, interpréter), que remplissaient les Pharisiens, en se fondant sur les passages de Josèphe[2] où cet historien met en relief leur prédilection pour l'exégèse[3]. Le Pharisaïsme,

1. Voyez sur le sens de l'hébreu les Thargoumim d'Onkelos et de Jonathan : *Deut.* XXXIII, 16. *Josué* III, 5.

2. *B. J.* I, 5, 2. II, 8, 14.

3. Graetz, t. III, p. 657. C'est l'étymologie donnée dans l'écrit supposé de Joseph ben Gorion (IV, 6) : הפרושים המפרשים את התורה

étymologiquement parlant, est la séparation d'avec la multitude, non seulement païenne, mais nationale juive; pour vivre d'une vie plus sainte, plus conforme aux prescriptions minutieuses de la Loi écrite et traditionnelle, c'est une nécessité absolue de ne pas se mêler à la masse populaire, pour laquelle les distinctions subtiles et les raffinements de moralité n'existent pas, et qui se contente d'un idéal de justice assez grossier[1]. Ce qualificatif de *séparé*, qui n'implique d'ailleurs aucune pensée de schisme, n'a rien de flatteur. Le second livre des Maccabées, dont nous avons relevé l'esprit pharisien, n'appelle jamais de ce nom les hommes de sa tendance. Dans le Thalmud ce mot a souvent un sens défavorable[2]; enfin il est évident que dans le Nouveau Testament ce titre renferme un blâme. Ce n'est donc pas le parti qui a pris ce nom; ce sont ses adversaires, c'est la foule qui lui a donné ce surnom caractéristique.

Tout autrement épineuse est l'étymologie du nom de sa-

(De Wette, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie*, 2. Auflage, Leipzig, 1830, p. 279.)

1. פרוש הוא שפירש עצמו מכל טומאה ומן מאכל טמא ועם הארץ שאינו מדקדק במאכל R. Nathan, *in Aruc.* (De Wette, p. 279.)

2. Voyez les passages que nous avons cités p. 6. Dans quelques fragments le Pharisaïsme désigne au contraire une piété remarquable et exceptionnelle. רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין . . . . (*b. Baba bathra*, 60 b) «Ils sont nombreux en Israël les Pharisiens qui ne mangent pas de viande et ne boivent pas de vin.» Voyez encore *b. Schabbath*, 13 a.

ducéen. On a proposé plusieurs solutions de ce problème, et l'une d'elle a même conquis la majorité des suffrages dans le monde scientifique. D'après cette opinion, les Saducéens sont les descendants et les disciples de Tsadok[1]. Quel est ce personnage? Ce nom propre revient assez souvent dans l'Ancien Testament et appartient à des personnes différentes[2]; mais c'est uniquement en tant que nom d'un prêtre, contemporain de David, et fonctionnaire de ce roi, qu'il nous intéresse. On lit, en effet, dans le livre de Samuel, à l'énumération des divers ministres de David : «Tsadok, fils d'Achitub et Achimélec, fils d'Ébiathar, étaient prêtres»[3].

1. Geiger, *Urschrift*, p. 20 ss. *Das Judenthum und seine Geschichte,* t. I, p. 87. Holtzmann, p. 128 s. Hausrath, *Neutest. Zeitgeschichte*, zweite Auflage, Heidelberg, 1873, t. I, p. 118. *Bibel-Lexikon*, von Schenkel, t. IV, p. 520. Wellhausen, p. 43 ss. Reuss, *Histoire des Israélites,* p. 58 ss. Schürer, p. 427 s. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel,* Leipzig, 1869, p. 469. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* Zürich, 1867, t. I, p. 274 s. Hanne, *l. c.*, p. 156-166. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie,* Leipzig, 1880, p. 10. Ginsburg, *l. c.*, p. 731-734. Twisleton, *l. c.*, p. 1083 ss. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* Paris, 1878, p. 184. Cohen, t. I, p. 21, 68-70. Havet, *Revue des deux Mondes*, 1er avril 1881, p. 603, etc.

2. 2 *Rois* XV, 33. 2 *Chr.* XXVII, 1 (Tsadok, beau-père du roi Osias), *Néh.* III, 4, 29. X, 22. XIII, 13 (Tsadok, scribe, chef du peuple), etc.

3. 2 *Sam.* VIII, 17. Comp. XV, 24-29, 35-36. XVII, 15. XX, 25. Dans ces divers passages, ces deux prêtres sont des collègues égaux devant le roi. 2 *Sam.* XV, 24-29 semble donner le premier rôle à Tsadok, mais les derniers versets le remettent à sa véri-

Le livre des Rois, rédigé beaucoup plus tard, nous transmet sur Tsadok des traditions plus complètes, mais contradictoires. Lorsqu'Adonijah, fils de David, conspire contre son père, Tsadok demeure fidèle au roi, tandis que le prêtre Ébiathar embrasse le parti du rebelle [1]. Aussi David charge-t-il Tsadok de l'onction du roi Salomon [2] : Tsadok a donc la prééminence sacerdotale. Ces assertions sont contredites plus loin, lorsqu'il nous est dit que Salomon mit le prêtre Tsadok à la place d'Ébiathar [3]. Ainsi, d'après le livre des Rois, il n'y aurait pas eu égalité entre les deux pontifes, comme cela est affirmé dans le livre de Samuel; mais le même document réfute ses précédentes informations dans la liste des ministres de Salomon. On y lit, en effet, conformément à la tradition du livre de Samuel : «Tsadok et Ébiathar étaient prêtres [4]». Le livre des Chroniques, très postérieur au livre des Rois, ne nous tire pas de l'indécision. D'après cet ouvrage, Tsadok appartient à la famille d'Aaron; c'est le fils d'Achitub [5]. Il est prêtre sous David, comme Achimélec, fils

table place. On lit *1 Sam.* XXII, 20 : Ébiathar, fils d'Achimélec; mais *1 Chr.* XXIV, 6 confirme la leçon de *2 Sam.*

1. *1 Rois* I, 7-8, 26. S'agit-il réellement d'Ébiathar, ou de son fils Achimélec?

2. *1 Rois* I, 32-45.

3. *1 Rois* II, 35.

4. *1 Rois* IV, 4. *1 Rois* IV, 2 mentionne un fils de Tsadok, Azariah, qui ne serait que son petit-fils, d'après *1 Chr.* V, 34 s.

5. *1 Chr.* V, 34. VI, 38. XXIV, 3. XXVII, 17. *1 Chr.* V, 38 est sans doute une répétition fautive, à moins qu'il ne s'agisse d'une

d'Ébiathar[1], et au même titre que lui; mais à l'onction de Salomon, la Chronique se contredit à son tour en mentionnant la consécration du prêtre Tsadok[2].

Je ne puis m'empêcher de trouver ces renseignements bien pauvres et bien incertains. Le seul fait qu'ils établissent d'une manière incontestable, c'est que Tsadok appartenait à la race sacerdotale et qu'il était prêtre sous David. Les passages que nous avons cités sont d'ailleurs très importants pour l'histoire du souverain pontificat[3]. Ajoutons qu'à plusieurs reprises il est fait mention de prêtres que Geiger, Hausrath, etc. considèrent comme les descendants de Tsadok[4]; Esdras est du nombre[5].

Mais ces divers documents et les listes généalogiques qui

autre tradition. Sur les contradictions de ces listes généalogiques, voyez Reuss, *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, p. 67. Dans *1 Chr.* XII, 28 est-il question du prêtre Tsadok?

1. *1 Chr.* XXIV, 3-6, 31.

2. *1 Chr.* XXIX, 22.

3. M. Gautier (*Le sacerdoce dans l'Ancien Testament*, Genève, 1874, p. 42 ss.) admet, à l'époque de David, la présence simultanée de deux grands prêtres : il y aurait eu dédoublement du culte (Jérusalem et Gabaon) et du sacerdoce. En réalité, il n'y avait pas encore de souverain pontife. Le fait qu'Ézéchiel, au vi^e^ siècle, ignore cette dignité, alors que, clérical comme il l'est, dans sa reconstitution imaginaire du sacerdoce, il ne pourrait ni passer sous silence, ni renverser une institution aussi ancienne et aussi fondamentale, prouve qu'elle ne fut établie qu'après l'exil.

4. *2 Chr.* XXXI, 10. *1 Chr.* IX, 11. *Néh.* XI, 11. *Esdras* III, 2, 8. V, 2. *Aggée* I, 1, 12. *Zach.* VI, 11.

5. *Esdras* VII, 2.

les accompagnent, et où les contradictions abondent, auraient été impuissants à faire naître l'opinion qui rattache les Saducéens au prêtre Tsadok, sans plusieurs passages d'Ézéchiel, où les prêtres sont appelés « fils de Tsadok »[1] (בני־צדוק; זרע־צדוק). Le prophète désigne-t-il par ce nom une race sacerdotale à part, qui seule a désormais rempli les fonctions du culte? Fait-il allusion, en d'autres termes, à un événement historique? Nous ne le pensons pas. Ézéchiel, qui rêve un nouvel ordre ecclésiastique, une nouvelle Jérusalem, un nouveau temple, un nouveau clergé idéal, imagine dans ses visions une purification dans les rangs du sacerdoce, et se rattachant aux traditions en vertu desquelles Tsadok aurait été le seul prêtre fidèle à David, il crée dans sa pensée un sacerdoce nouveau et irréprochable, qui a vécu, sans entrer en contact avec les peuples païens, étranger à toute souillure, à toute idolâtrie[2]. D'après le Deutéronome, à l'époque de la réforme de Josias, tout lévite pouvait devenir prêtre[3]. Ézéchiel le premier demande la suppression de cette loi : seuls les fils de Tsadok devront officier, parce qu'ils se sont rendus dignes de la prêtrise par leur fidélité à Jahveh, tandis que le reste des lévites a couru aux idoles; à cause de

1. *Éz.* XL, 46. XLIII, 19. XLIV, 15. XLVIII, 11. Il n'est question des Tsadokites que dans la seconde partie du livre de ce prophète, celle des visions.

2. Il y avait eu tant de prêtres impies! Voyez *Éz.* XXII, 26. Comp. VIII, 16-18.

3. Kuenen, t. II, p. 26.

leur défection, ils n'exerceront plus que les charges cléricales inférieures[1]. Nous avons affaire ici à un désir du prophète, non à un fait réel; il nous est impossible de donner une autre portée à ses visions.

Le livre des Chroniques confirme notre interprétation. Il nous parle, en effet, de deux races sacerdotales, exerçant le ministère, celle d'Éléazar ou de Tsadok, et celle d'Ithamar ou d'Achimélec[2]. Or « les chefs de maisons paternelles » (ראשים לבית־אבות), descendants d'Éléazar et d'Ithamar, ne désignent pas des personnages existant à l'époque de David, mais les souches des familles cléricales, contemporaines des rédacteurs de la Chronique. Le vœu d'Ézéchiel ne fut donc qu'imparfaitement réalisé, comme le reconnaît M. Wellhausen[3], concession qui bat singulièrement en brèche sa thèse générale. Aucun témoignage positif ne vient donc établir que, « depuis la restauration du temple jusqu'à l'avénement d'Antiochus IV, le pontificat ait été exercé, par droit d'hérédité et dans une succession ininterrompue, par

1. *Éz.* XLIV, 10-16. C'est d'après Ézéchiel, ou plutôt d'après le même point de vue, qu'ont été créées les lois les plus récentes du Pentateuque, celles qui distinguent nettement des lévites les prêtres descendants d'Aaron (*Ex.* XXVIII. XXIX. *Lév.* XXI. XXII. *Nom.* III. IV. XVIII, 1 ss., etc.). Dans le Pentateuque, cette différence de rang est fondée sur une question de généalogie; si Ézéchiel avait connu cette diversité de filiation, il n'aurait pas mis en avant son explication historique (Kuenen, t. II, p. 116).

2. *1 Chr.* XXIV, 1-5 et ss.

3. Wellhausen, p. 48.

les chefs de la famille de Tsadok, le prêtre que Salomon doit avoir préposé à son sanctuaire[1]». Rien ne prouve que cette famille fût «la dynastie la plus ancienne qui existât».

D'ailleurs, à supposer que le prophète ait fait allusion à un événement historique, il resterait à démontrer qu'il y a filiation entre les Saducéens et les Tsadokites : la solution du problème est tout entière dans cette démonstration. Il ne sert de rien de dire, avec M. Wellhausen[2], que c'est trop demander que d'exiger la preuve historique de cette descendance : c'est vouloir se dérober à l'objection essentielle; car, si les Saducéens sont identiques aux Tsadokites, pourquoi ne trouver aucune trace de cette étroite parenté dans la littérature postérieure à l'exil? Pourquoi Josèphe ignore-t-il d'une manière absolue que le parti saducéen remonte au prêtre Tsadok? Ce silence unanime des documents de notre histoire ruine l'hypothèse à laquelle tant de savants écrivains se sont rattachés. Aucun texte ne vient confirmer les assertions de Geiger, et, quand il déclare en particulier que les Saducéens, descendants de Tsadok, après avoir rempli les fonctions sacerdotales jusqu'à l'époque des Maccabées, furent écartés du pontificat dont ils s'étaient rendus indignes et remplacés par les enfants de Mathathias, mais que, malgré l'affront reçu, ils se rallièrent

1. Reuss, *Histoire des Israélites*, p. 58 s. Comp. *Prophètes*, t. II, p. 130, n. 25.

2. Wellhausen, p. 47.

au pouvoir[1], nous ne saurions voir dans ces affirmations l'expression de faits réels.

Quelques historiens[2] ont cherché la solution du problème dans une tradition mischnique[3] amplifiée par la légende. On raconte que deux disciples d'Antigone de Soco, après avoir entendu leur maître enseigner que la vertu se suffit à elle-même, conclurent de cette parole à la négation des peines et des récompenses futures, partant de la vie au delà du sépulcre; sortant alors du giron d'Israël, ils auraient été les fondateurs de deux sectes, celles des Saducéens et des Boéthusiens, qui plus tard auraient donné naissance à la secte maudite des Caraïtes. Mais le texte, auquel nous empruntons ces détails[4], appartient à la littérature postérieure au Thalmud. Cette tradition n'a donc aucune valeur historique; ce n'est qu'une hypothèse sur l'origine de la dogmatique saducéenne. L'auteur juif confond, en les faisant remonter à une source commune, un parti, le Saducéisme, et une secte, celle des Caraïtes, qui furent animés l'un et l'autre

1. Geiger, *Urschrift*, p. 101 s. *Das Judenthum und seine Geschichte*, t. I, p. 87 ss.

2. Basnage, *L'Histoire et la religon des Juifs depuis Jésus-Christ jusq'à présent*, Rotterdam, 1707, t. I, p. 399. Jost, *Geschichte der Israeliten*, t. I, p. 66. (Dans sa *Geschichte des Judenthums*, t. I, p. 215 s. Jost ne se prononce pas.) Wogue, p. 171, n. 2. Pressel, *Real-Encyklopädie*, t. XV, p. 643. Voyez encore Ewald, t. IV, p. 313-315.

3. *Aboth* I, 3.

4. *Aboth de-Rabbi Nathan*, V.

d'un esprit antitraditionaliste. M. Ginsburg croit pouvoir inférer de la légende que la lutte entre les Pharisiens et les Saducéens éclata sous Antigone de Soco, qui passe pour avoir vécu à la fin du IIIe et au début du IIe siècle avant notre ère[1]; rien de moins fondé, comme nous le verrons. Il est plus juste de dire que la Tradition juive, en rattachant le Saducéisme au disciple d'Antigone de Soco, dont le nom grec indique les tendances helléniques, fut moins séduite par «l'analogie lointaine du nom de ce docteur avec celui de saducéen», que sollicitée par «le souvenir de l'origine grecque de ce parti[2]».

Parmi les étymologies qui rattachent à un nom propre le mot de saducéen, il en est une enfin, parfaitement ridicule, que nous ne citerons que pour mémoire. C'est celle qui consiste à faire dériver *saducéen* de *stoïcien*[3], témoin, dit-on, le stoïcien Boéthos (Βόηθος), dont parle Philon[4]; les Grecs, qui ont créé le mot Σαδδουκαῖος ne peuvent pas l'avoir identifié à Στωϊκός. Il serait tout aussi peu logique de conclure du rapprochement que Josèphe établit entre les Pharisiens et les Stoïciens[5] à la commune origine de ces écoles.

Trouverons-nous la solution de l'énigme dans la racine hébraïque du mot צדוקים, considéré comme synonyme

1. Ginsburg, *l. c.*, p. 731 s.
2. Nicolas, p. 69.
3. Köster, *Studien und Kritiken*, 1837, p. 164.
4. *De mundi incorruptibilitate*, éd. Mangey, 1742, t. II, p. 497.
5. Josèphe, *Vita*, 2. Voyez note A, à la fin du volume.

de צדיקים, c'est-à-dire en voyant dans les Saducéens les « justes » ? Plusieurs critiques l'ont pensé [1]. Cette étymologie d'ailleurs est très ancienne; on la trouve chez les Pères de l'Église : « Ils se nomment eux-mêmes Saducéens, sans doute à cause de la justice (δικαιοσύνης). Σεδὲκ γὰρ ἑρμήνευε ἡ δικαιοσύνη [2]. » Elle est reproduite au XIV^e^ siècle par Abulfath dans ses « Annales samaritaines [3] ».

D'après M. Derenbourg, qui a donné à cette hypothèse un nouveau lustre, le nom de saducéen désigne ceux qui sont ou qui paraissent justes. Cette dénomination, qui n'est qu'un surnom [4] donné aux membres du parti par leurs adversaires, était destinée à mettre en saillie leur opposition aux Pharisiens. Le Pharisaïsme, en effet, était une exagéra-

1. Derenbourg, p. 454 s. Löw, *Pharisäer und Sadducäer,* Wien, 1860. Stanley, *Lectures on the history of the jewish church,* London, 1876, t. III, p. 379. Herzog, *Abriss der gesammten Kirchengeschichte,* Erlangen, 1876, t. I, p. 15. M. Nicolas (p. 70) et M. Réville (*Revue des deux Mondes,* 15 septembre 1867, p. 318 n.) professent la même opinion, mais par « justice », ils entendent la sévérité des Saducéens dans l'application de la loi aux criminels.

2. Épiphane, *Adv. hær.* I, 14 (éd. Valois, Coloniæ, 1682, t. I, p. 31).

3. Ewald, t. IV, p. 314 n.

4. M. Wellhausen (p. 94), bien qu'adoptant, comme on l'a vu, une étymologie différente, prétend que le nom de Tsadokites a été donné aux Saducéens, par mépris des prêtres fils de Tsadok; ce n'est donc encore qu'un surnom. On les aurait appelés fils de Tsadok, bien qu'ils n'appartinssent pas à cette race, parce qu'ils ne valaient pas mieux que les prêtres tsadokites, leurs prédécesseurs.

tion; le Saducéisme, par ses prétentions au *juste,* en était le correctif. « Cette vertu modérée, qui apporte des tempéraments à la trop grande austérité de la *perischout,* a dû avoir le nom de *Tsedakah* (צדקה, δικαιοσύνη), « justice », et cette classe de la société juive, presque toute composée de prêtres, se parait d'autant plus volontiers de la *Tsedakah,* que le dernier pontife pieux dont la mémoire était entourée de vénération, Siméon, avait été surnommé *hatsadik,* « le Juste » [1].

On peut invoquer un certain nombre de faits à l'appui de cette thèse. Dans le célèbre récit de Josèphe [2], reproduit par le Thalmud [3] et par Abulfath [4], et qui raconte la rupture officielle des Pharisiens avec les Saducéens, la lutte entre les deux partis éclate à propos de la « justice ». Jean Hyrcan y déclare, en effet, aux Pharisiens que son désir, comme ils le savent bien eux-mêmes, est d'être juste (εἶναι δίκαιον); mais il les prie néanmoins, dans le cas où il s'écarterait de la voie de la justice (τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας ἐκτρεπόμενον), de l'y ramener. Enfin, dans sa réponse au prince, le pharisien Éléazar met de même l'accent sur « la justice » : « Si tu veux être juste (εἰ θέλεις εἶναι δίκαιος), renonce au pontificat. » Le Psautier de Salomon, inspiré du Pharisaïsme le plus ardent, semble favoriser également l'opinion précitée. Quand on voit

1. Derenbourg, p. 77.

2. *Ant.* XIII, 10, 5-6.

3. *b. Kiddouschin,* 66 a.

4. *Annales Samaritani,* éd. Vilmar, Gothæ, 1865, p. 102 (texte arabe).

la haine dont l'auteur est animé contre le parti saducéen, quand on l'entend en qualifier les membres de gens qui n'ont que le dehors de la justice, de la piété, etc.[1], on est porté à croire que le quolibet de *justes* leur fut réellement lancé. Leurs ennemis les auraient appelés les (prétendus) justes, comme St. Paul décore ironiquement les apôtres du titre d'illustres (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι)[2].

Cette hypothèse, ingénieuse et séduisante, que nous étions même enclin à adopter, nous ne craignons pas de le dire, se heurte à une objection, que nous considérons comme insoluble; nous devons à M. le Professeur Dillmann, de Berlin, de nous avoir tiré de l'indécision.

Saducéen se dit en hébreu צְדוּקִי[3]. Or, étymologiquement parlant, il est impossible d'identifier, comme on est contraint de le faire si l'on suit l'opinion précédente, צְדוּקִי et צַדִּיק. Ces deux mots, ayant absolument la même signification (comme on le prétend) et la même racine (צדק), il est inadmissible que ce soient deux formations grammaticales, identiques quant au sens et à la dérivation, dissemblables en un seul point, l'orthographie des voyelles; en d'autres termes, il est impossible de supposer que dans l'adjectif-substantif צד ק, le ו ou le י aient été indifféremment insérés,

1. *Psalt. Sal.* IV, VIII, XIV, etc.
2. *2 Cor.* XI, 5. XII, 11.
3. Plur. צדוקים, צדוקין : *Eroubin* VI, 2. *Niddah* IV, 2. *Jadaïm* IV, 6-8. *b. Joma,* 19 b. *b. Souccah,* 48 b, etc.

parce que, au point de vue philologique, il ne peut pas y avoir en hébreu de transformation de son, de permutation entre l'*i* et l'*ou*, le י ֵ et le ו : personne du moins ne l'a prouvé jusqu'à présent[1]. A plus forte raison le י ֵ de צַדִּיק n'a-t-il pu se transformer en ו dans le grec Σαδδουκαῖος.

Sans doute en hébreu, et dans les langues sémitiques en général, le י a de l'affinité avec le ו, témoin les fréquentes permutations des lettres similaires en arabe[2], les transformations du même genre qu'on observe entre vocables hébreux et arabes identiques par leur origine[3], etc. Mais cette parenté plus extérieure que réelle ne va pas jusqu'à la possibilité de changer indifféremment le son *i* dans le son *ou*, et réciproquement. Dans les verbes quiescents, par exemple, le changement du ו en י (verbes פ״י, ל״ה), ou de י et ו en י ֵ (verbes ע״ו), ne prouve rien en faveur de cette possibilité; ces modifications proviennent soit du fait que les verbes arabes correspondant aux verbes פ״י ont pour première radicale un و, c'est-à-dire, d'une manière générale, de la présence originelle du י ou du ו dans la racine[4], soit de contractions (הֵקִים pour הֲקִימוּם), soit d'araméismes (קִים de קוּם,

1. Schürer, p. 427.

2. Voy. dans de Sacy (*Grammaire arabe,* Paris, 1831, t. I, p. 92-118, § 178-242) les règles de permutation des lettres ا, و et ى.

3. Par exemple : ילד, ولد; יעל, وعل; יחם, وحم, etc.

4. Ewald, *Lehrbuch d. hebr. Sprache,* 8te Ausgabe, Göttingen, 1870, p. 135-143 (§ 52-57); p. 290-309 (§ 111-118); p. 379-383 (§ 146). Gesenius, *Hebräische Grammatik,* 21te Auflage, Leipzig, 1872, p. 141.

חַיִּב de חוּב)[1], etc. Des phénomènes analogues se produisent en chaldéen, pour les verbes פ״י, ע״ו et ל״א[2], et en arabe, pour les verbes *première* و et ى, etc.[3]. Il ne serait pas plus judicieux d'en appeler aux formations grammaticales parallèles, telles que : אָסוּר et אָסִיר (r. אסר), נָשׂוּא et נָשִׂיא (r. נשׂא), פָּקוּד et פָּקִיד (r. פקד), etc., les premières jouant le rôle et ayant le sens de participe, les secondes ceux de substantif ou d'adjectif; ce sont des dérivés différents, autres par leur signification, autres par l'orthographie de leurs voyelles. Il est de même impossible de supposer qu'on eût pu dire רַחִים pour רָחוּם, אֲבִיר pour אַבּוּר, etc., parce que la formation de ces dérivés n'est pas la même. On n'a donc pas écrit indifféremment צַדִּיק et צָדוֹק.

La comparaison qu'on peut établir à ce point de vue, entre l'hébreu et les dialectes congénères, confirme notre conclusion. Ces dialectes ignorent un dérivé צָדוֹק, synonyme de צַדִּיק. Le chaldéen צַדִּיקָא, le syriaque ܙܰܕܺܝܩܳܐ, l'arabe صَادِقٌ, prouvent que י – est bien la voyelle caractéristique du mot hébreu. Σαδδουκαῖος ne vient donc pas de צַדִּיק.

Mais à quelle étymologie avoir recours? Si le substantif-adjectif פָּרוּשׁ peut être considéré comme le véritable parti-

1. Gesenius, p. 147, § 7.

2. Winer, *Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus*, Leipzig, 1842, p. 55 ss.

3. De Sacy, t. I, p. 239 ss., § 510, 511, 518, 519, etc. Caspari, *Arabische Grammatik*, vierte Auflage, Halle, 1876, p. 63 ss., § 143, 145, 147, 151, etc.

cipe passé de פרש, il n'en est pas de même de Σαδδουκαῖος, qui en hébreu ne se dit jamais צדוק, mais toujours צַדּוּקִי. Le י final prouve indubitablement que le mot dérive du nom propre צדוק [1]. La conclusion, à laquelle nous venons d'arriver, serait bien de nature à confirmer la théorie de Geiger, si nous n'avions montré sur quelles bases chancelantes elle repose, car le nom propre צדוק ponctué צָדוֹק par les Massorètes a varié de prononciation, et il est difficile de dire quelle en a été la véritable, témoin les deux orthographes צָדוֹק et צַדּוּק [2]. Force nous est donc de nous en tenir à cette affirmation, peu satisfaisante, mais seule admissible et établie, c'est que le nom de saducéen dérive du nom propre Tsadouk, Tsadouk étant un personnage inconnu, membre influent ou chef du parti, à une époque qu'il est impossible de déterminer. Ce résultat, le seul que la vérité, telle qu'elle découle de l'examen approfondi des étymologies proposées, nous permette de proclamer, est la conclusion à laquelle M. Graetz [3] et M. Kuenen se sont arrêtés. Ce dernier savant suppose que, conformément à la tradition mischnique que nous avons rapportée [4], un certain Tsadok, contemporain peut-être de

1. Wellhausen, p. 46.

2. Σαδώκ (Septante. *Matt.* I, 14). Σάδωκος (Josèphe, *Ant.* VII, 2, 2, etc.). Σαδδούκ (Vat. *Ez.* XL, 46. XLIII, 19. XLIV, 15. XLVIII, 11. Alex. *Neh.* III, 29. XI, 11, etc.). Σάδδουκος (*Ant.* XVIII, 1, 1). Σαδούκ (Épiphane, *Adv. hær.*, I, 14), etc.

3. Graetz, t. III, p. 96 et 657.

4. Voyez p. 52.

l'asmonéen Jonathan, donna le nom de Tsadokites ou Saducéens aux prêtres et aux membres de l'aristocratie, qui se rallièrent avec lui au parti du nouveau grand prêtre. « Notre ignorance de ce Tsadok, ajoute M. Kuenen, ne saurait à juste titre servir d'objection à cette hypothèse, parce qu'une foule de détails de l'histoire de cette époque ont été perdus pour nous [1] ».

1. Kuenen, t. III, p. 122.

CHAPITRE I.

Le Judaïsme depuis l'exil jusqu'à Alexandre le Grand (586-332.) — Prêtres et scribes.

Josèphe affirme la haute antiquité des partis pharisien et saducéen[1]. On ne saurait se méprendre sur la valeur de cette prétention : le vaniteux écrivain veut établir un parallèle, flatteur pour sa nation, entre l'origine des prétendues écoles philosophiques juives et l'antiquité incontestable des écoles grecques. Cette thèse, toute paradoxale qu'elle soit, n'en est pas moins l'expression, fort exagérée sans doute, d'une vérité : les partis pharisien et saducéen sont le produit d'une lente et féconde élaboration; ils sont sortis de la moelle du Judaïsme.

Loin de nous la pensée de remonter jusqu'aux premiers âges de l'histoire d'Israël, sous le prétexte fallacieux de suivre toutes les phases, de retracer le développement progressif de cette élaboration, en un mot d'assister à l'enfante-

1. Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων (*Ant.* XVIII, 1, 2).

ment de l'esprit national juif. Nous ne chercherons donc pas à voir, comme le fait M. Hanne [1] dans la rivalité du sacerdoce et du prophétisme sous la monarchie israélite, l'origine de l'antagonisme des Pharisiens et des Saducéens. On peut assimiler entre elles les deux luttes; elles offrent certainement des analogies, mais le premier de ces conflits appartient à l'Israël du passé; l'exil a renouvelé la nation et les partis, qui se forment obscurément pendant les siècles de la période persane, ne lui sont évidemment pas antérieurs.

Nous ne nous sentons pas mieux disposé à nous mettre à la remorque de Geiger. D'après cet historien, le Pharisaïsme et le Saducéisme existent dans leur absolue contradiction dès après l'exil (586); c'est dire que leur origine remonte au delà de cette date. L'opposition effective des deux partis est contemporaine des premières années de la nouvelle théocratie. Le second Ésaïe est un prophète pharisien, et quand il prend la plume pour mettre en lumière les douloureux déchirements intimes du peuple juif, c'est en pharisien qu'il parle et s'oppose au Saducéisme. Le « serviteur de l'Éternel »

> Méprisé et abandonné des hommes,
> Homme de douleur et habitué à la souffrance
> *Ésaïe* LIII, 3

lui qu'

> Il a plu à l'Éternel de briser par la souffrance
> *Ésaïe* LIII, 10

1. Hanne, *l. c.*, p. 153-156.

est la personnification du Pharisaïsme, victime des persécutions de ses adversaires[1]. Les assertions de Geiger paraîtront moins étonnantes, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de l'étymologie à laquelle il rattache la dénomination de saducéen. En tant que fils de Tsadok, les Saducéens forment, en effet, depuis une époque fort reculée, un parti à la fois politique et ecclésiastique; nous avons montré que cette conclusion est loin d'être établie. Sa thèse posée, Geiger prétend retrouver dans la littérature hébraïque en général, et surtout dans celle qui s'est développée immédiatement après l'exil, les traces évidentes des deux partis et des conflits dans lesquels ils durent entrer[2]. Ainsi les נבדלים, dont parle le livre d'Esdras[3], ces vaillants Judéens qui, demeurés à Jérusalem pendant l'exil, étaient restés fidèles à Jahveh, ne sont autres que les Pharisiens[4]. Ces *séparés* (בדל) volontaires, qui rompent tous rapports avec les occupants païens de la Terre Sainte, sont identiques aux célèbres *séparés* (פרש) qui absorberont plus tard le Judaïsme tout entier. Ce sont là d'évidentes exagérations. Lorsque nous lisons dans le passage précité d'Esdras que «les enfants d'Israël revenus de la captivité mangèrent la Pâque avec tous ceux qui s'étaient *éloignés* (הנבדל) de l'impureté

1. Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, t. I, p. 75 s.
2. Geiger, *Urschrift*, p. 27-38, 71, etc.
3. *Esdras* VI, 21.
4. Comp. Hanne, *l. c.*, p. 166 s.

des nations du pays et qui se joignirent à eux pour chercher l'Éternel, le Dieu d'Israël», il est certain que l'auteur veut nous parler des patriotes non exilés, demeurés fidèles au grand principe juif de la séparation absolue de tout ce qui rappelle de près ou de loin le paganisme[1]. Il n'a nullement l'intention de nous désigner par ce qualificatif un parti quelconque, car la règle de conduite des *Nibdalim* est celle qui a maintenu jusqu'à nos jours le Judaïsme vivant, bien qu'il soit depuis des siècles privé de véritable patrie. Ne cherchons donc pas à vieillir les partis pharisien et saducéen; c'est après tout un mince profit que de reculer l'époque de leur naissance au prix d'interprétations arbitraires.

M. Derenbourg lui-même nous semble mettre beaucoup trop les points sur les i, quand il déclare que, dès la période persane, «l'opposition entre le sacerdoce et la nation trouve son expression dans le blâme que le sopher Esdras déverse sur le prêtre Éliaschib, et que ce dernier représente les idées des Saducéens en face d'Esdras, qui représente celles des Pharisiens»[2]. La personnalité du grand prêtre Éliaschib, blâmé, non par Esdras, mais par Néhémie[3], ne joue pas dans les récits bibliques le rôle important que semble lui assigner M. Derenbourg, en tant que précurseur du Sadu-

1. Comp. *Esdras* IX, 1. X, 11.
2. Derenbourg, p. II.
3. *Néh.* XIII, 4-9.

céisme[1]. Néhémie, en expulsant Tobijah du temple, où le prêtre Éliaschib son parent l'avait établi dans un local, qui servait auparavant de dépôt pour les offrandes, l'encens, les ustensiles sacrés, la dîme du blé, du moût et de l'huile[2], paraît avoir avant tout chassé de la maison de Dieu un ennemi personnel, « le serviteur Ammonite », qui s'oppose sans cesse à la restauration des murs de Jérusalem[3]; ou, si l'on voit dans les anathèmes que la Loi lance contre les Ammonites[4] l'explication du récit précédent, on ne peut en conclure que ce seul fait, c'est que Néhémie était un patriote plus rigoriste qu'Éliaschib. Le patriotisme d'Éliaschib ne saurait être mis en suspicion[5] et sa parenté avec Tobijah est une excuse sérieuse. Il nous est impossible de voir dans Éliaschib le représentant des idées saducéennes.

Esdras ou Néhémie ne sont pas non plus les porte-drapeau des principes pharisiens. Nous avons déjà signalé dans notre introduction le cléricalisme des livres qui portent leurs noms. Ces deux personnages sont eux-mêmes profondément animés de cet esprit; or le Pharisaïsme n'a jamais été un parti clérical, bien qu'Esdras, en qualité de scribe, se rattache au mouvement pharisien, en ce sens que

1. Voyez les courtes notices qui lui sont consacrées : *Néh.* III, 1, 20. XII, 10, 22 s. XIII, 4-9, 28. *Esdras* X, 6.
2. *Néh.* XIII, 5.
3. *Ibid.* II, 10, 19. IV, 3, 7. VI, 1, 14, 17, 19.
4. *Ibid.* XIII, 1-3.
5. *Ibid.* III, 1.

le Pharisaïsme se recruta dans la classe des scribes, tant il est vrai que nous n'avons affaire ici qu'à une lente et vague préparation de partis qui ne se formèrent que beaucoup plus tard.

Il nous importe, au point de vue de l'histoire que nous voulons reconstituer, de mettre en lumière deux faits dans la période qui s'étend depuis l'exil (586) jusqu'à la prise de Jérusalem par Alexandre le Grand (332). Le premier est le rôle prépondérant du sacerdoce; le second est l'apparition d'un élément nouveau dans la vie d'Israël. Dès le début de la phase persane, cette vie a pour moteurs principaux deux forces, le prêtre, que nous connaissons déjà, et le *scribe*, qui finira par se substituer à son aîné, mais qui ne le supplantera qu'après une rivalité et une lutte de plusieurs siècles.

Lorsqu'Israël fut déporté en 586, l'existence nationale dut forcément subir une transformation. A Babylone, il n'y avait plus de roi israélite, partant plus de politique juive. La religion devint donc tout pour les exilés : de la théocratie, l'autorité spirituelle seule restait debout; le pouvoir temporel avait disparu.

Dans quelles conditions les forces spirituelles et religieuses, représentées par la théocratie, se développent-elles à Babylone? Dans les meilleures qu'il soit possible d'imaginer. Les exilés sont l'élite de la nation; ce sont eux qui ont le mieux conservé l'esprit juif et les traditions natio-

nales. Les Israélites restés en Palestine ne sont au contraire que les plus misérables du peuple, les plus enclins par conséquent à adopter les mœurs et les croyances des conquérants; les Nibdalim ne sont qu'une minorité parmi eux. L'exil d'ailleurs est relativement doux : le culte se célèbre, la prophétie s'exerce, et par suite se crée toute une littérature nationale. Le mérite de la critique religieuse moderne a été d'établir que cette littérature fut extrêmement riche, qu'à elle appartiennent la plupart des écrits des prophètes, des psalmistes, des juristes et des historiens de l'Ancien Testament, tant le coup de fouet de la déportation, dont fut cinglé la nation juive, avait provoqué en elle une recrudescence de vie spirituelle, et opéré la résurrection de son génie. Les espérances de restauration politique étaient très populaires parmi les exilés; toutefois les convictions religieuses furent plus fortes que les convictions politiques : en fait elles l'emportèrent. En vertu même des idées théocratiques, le peuple vit dans Neboucadnetsar l'instrument de la volonté de Dieu. On se soumit au fléau qui avait ruiné la nation, Jérusalem et le temple, parce que c'était le fléau de Jahveh. Israël devint plus religieux qu'il ne l'avait jamais été, et ses annalistes retracèrent à ce nouveau point de vue l'histoire de son passé. C'est que «le Mosaïsme qui, dans la période hébraïque, n'avait jamais été accepté franchement par la nation, s'est maintenant incarné en elle; et cette loi, continuellement violée par l'Hébreu, est devenue pour le Juif

la seule règle à laquelle il veut conformer sa vie tout entière [1]».

Comment dès lors le sacerdoce n'aurait-il pas joué le grand rôle dans cette rénovation de la société juive? Pendant l'exil et durant la vie cléricale qu'Israël mena depuis son retour en Palestine, les prêtres furent à la tête de la nation; plus que jamais ils en furent l'élite. Nous verrons que plus tard le Saducéisme sera cette aristocratie sacerdotale.

L'indice le plus remarquable peut-être de l'influence prépondérante du clergé dans la période persane, c'est le cléricalisme des prophètes contemporains. La plupart sont dépourvus de véritable inspiration; les idées libérales que le prophétisme représente sont effacées : la religion exhale chez eux le parfum de la sacristie. Seuls Jérémie et le second Ésaïe paraissent résister au courant général qui emporte Israël vers le temple et ses prêtres [2].

Ézéchiel est le type de ce prophétisme nouveau mais

1. Nicolas, p. 3.

2. Jérémie, malgré sa naissance sacerdotale, n'a jamais été appelé à exercer la prêtrise; les fonctions cléricales, en effet, étaient héréditaires, mais non obligatoires, témoin le vaillant capitaine Benajah, fils du prêtre Jehojada (*1 Chr.* XXVII, 5). Jérémie, en dépit de sa naissance, croit au relèvement du peuple en dehors du sacerdoce et du temple (*Jér.* VI, 20. XIV, 12, etc. Comp. III, 16. IV, 4. VII. XXXI, 31-33, etc.). Quand au second Ésaïe, c'est l'*Évangile anticipé* (*Ésaïe* XLII, XLIX, LIII, LV, LVIII, etc.). Qu'est le temple avec ses valets en face de ces hautes conceptions?

dégénéré. Chez lui, pas d'élévation, ni de grandeur de conceptions; en revanche, beaucoup de précision dans la description du nouveau temple [1], dont il trace le plan complet; il se plaît en particulier à dépeindre l'autel des holocaustes [2], à préciser les devoirs des prêtres, à séparer profondément le sacerdoce proprement dit [3] des ordres mineurs, les lévites, qui ne seront chargés que des fonctions secondaires et subalternes [4]. Il n'oublie pas de décrire le costume des prêtres [5]; les salles à manger et les cuisines du temple attirent même son attention [6]. Pour Ézéchiel, le temple est la source de la vie d'Israël [7]; cela ne doit pas nous surprendre chez un auteur qui se représente Dieu comme un être redoutable et inaccessible [8]. Il résulte, en effet, de cette conception de la majesté divine l'impérieuse nécessité d'un sacerdoce intermédiaire entre l'Israélite et l'Éternel, sacerdoce dont le rang sera incontestablement le premier, et l'autorité toute puissante. S'il n'était d'ailleurs prêtre lui-même, il appartenait pour le moins à une famille sacerdotale [9].

1. *Éz.* XL-XLVIII.
2. *Ibid.* XL, 38-43.
3. *Ibid.* XL, 46. XLIV, 15-16.
4. *Ibid.* XLIV, 10-14.
5. *Ibid.* XLIV, 17-20.
6. *Ibid.* XLII, 13.
7. *Ibid.* XLVII, 1-12.
8. *Ibid.* I, 4-28. VIII, 1-4, etc.
9. יחזקאל בן־בוזי הכהן (*Éz.* I, 3). On peut traduire : le prêtre Ézéchiel, fils de Bouzi, ou Ézéchiel, fils du prêtre Bouzi.

Aggée (520), sans doute fils de prêtre comme Ézéchiel, rentre aussi dans la catégorie des prophètes cléricaux. Le morceau, assez insignifiant, qui nous reste de lui, et qui manque absolument de mouvement oratoire et d'élévation prophétique, insiste sur la négligence des exilés, revenus en Palestine, à l'égard de la reconstruction du temple[1]; il relève le courage des travailleurs et exalte la gloire du nouveau sanctuaire qui surpassera celle de l'ancien[2]. Le temple, voilà bien le centre autour duquel tous se rallient.

Zacharie (520-518)[3] se rattache encore plus étroitement à Ézéchiel. Il ne parle qu'en allégories peu lucides, dépourvues de tout mérite littéraire et de tout intérêt. Nous sommes aux derniers temps de la prophétie; or le sacerdotalisme n'a jamais été favorable à l'inspiration : il ne peut que l'étouffer là où elle existe. Le cléricalisme de Zacharie[4] éclate lorsqu'il glorifie le grand prêtre Josué[5], qui comparaît devant Dieu en véritable accusé, couvert de vêtements sordides, mais que l'Éternel relève aussitôt de l'abaissement et pare d'habits de fête. Peut-être Zacharie a-t-il voulu défendre son supérieur du reproche de tiédeur qu'on lui adressait au sujet de la reconstruction du temple[6].

1. *Aggée* I.
2. *Ibid.* II, 1-9.
3. *Zach.* I-VIII.
4. Était-il de race sacerdotale? Voyez *Néh.* XII, 16.
5. *Zach.* III. VI, 9-15.
6. Reuss, *Les Prophètes,* Paris, 1876, t. II, p. 343.

Les prophètes étrangers à l'esprit clérical de l'époque n'en sont pas moins obligés de constater toute l'importance que le peuple attache à son temple et à son sacerdoce. Jérémie, antérieurement à la prise de Jérusalem, c'est-à-dire bien avant que l'exil eût développé l'esprit sacerdotal en Israël, avait été en danger de mort pour avoir prophétisé la ruine du sanctuaire [1]: cette sinistre annonce avait soulevé contre lui non-seulement prêtres et *prophètes,* mais tout le peuple (הכהנים והנביאים וכל־העם). Le livre des « Lamentations », écrites après la destruction du temple [2], insiste sur cette ruine qui paraît irréparable, sur le massacre des prêtres [3], et formule en ces mots caractéristiques à la fois la douleur de la situation et le rôle éminent du sacerdoce :

« L'Éternel a fait oublier en Sion les fêtes et le sabbat,
Et, dans sa violente colère, il a rejeté le roi et le *prêtre.* »
Lam. II, 6.

1. *Jér.* XXVI. Voyez surtout les versets 7-11.

2. Nous citons ici les Lamentations, parce que plusieurs critiques estiment qu'elles datent d'une époque passablement plus récente que celle à laquelle vécut Jérémie. Elles seraient donc un témoin de la vie spirituelle du Judaïsme pendant la durée de l'exil. Voyez Oort, *Bible des familles,* Genève 1877, t. IV, p. 96 ss., 105 s. Graf, *Bibel-Lexikon,* t. III, p. 209, etc. Comp. F. Montet, *Étude littéraire et critique sur les Lamentations de Jérémie,* Genève, 1875, p. 96 ss. D'après M. Graetz (t. II, 1, p. 403 ss.) la troisième Lamentation est évidemment de Jérémie; on ne peut ni démontrer ni repouser l'authenticité des chants I, II et IV; quant au cinquième, il n'est certainement pas l'œuvre du prophète.

3. *Lam.* I, 4, 10, 19. II, 6-7, 20. IV, 1, 13-16.

D'ailleurs toute la littérature postérieure à l'exil est empreinte de cléricalisme. Orateur, législateur, historien, quiconque manie la plume, parle, prêche ou décrète, suit l'impulsion donnée par Ézéchiel. Nous avons signalé l'esprit sacerdotal de la Chronique de Jérusalem [1]. Il en est de même du Pentateuque, dont une grande partie date de cette époque. Si l'on en excepte, en effet, les antiques documents conservés ou remaniés dans la compilation jahviste et dans le Deutéronome, le Pentateuque s'est formé après l'exil; or, les lois sur le culte abondent dans ce recueil, et les ordonnances relatives au sacerdoce y occupent une place très considérable; cette importante portion des livres dits mosaïques, ou *Code sacerdotal,* fut définitivement rédigée et fixée vers l'an 444 [2]. Les critiques les plus compétents reconnaissent le caractère clérical de la dernière rédaction du Pentateuque.

A ces preuves évidentes du cléricalisme de la période persane viennent s'ajouter d'autres témoignages non moins éloquents. Nous en signalerons trois. Le premier consiste dans le nombre élevé des familles sacerdotales parmi les exilés de Babylone qui revinrent à Jérusalem [3]. La classification de ceux qui ont immigré est, à elle seule, caractéristique.

1. Voyez p. 3.

2. Reuss, *L'histoire sainte et la Loi,* Paris, 1879, t. I, p. 241. Kuenen, t. II, p. 150 ss., 233. Voyez notre page 50, note 1.

3. *1 Chr.* IX. Comp. *1 Chr.* XXIII-XXVI. *Esdras* II. *Néh.* VII, XI-XII.

La Chronique divise les rapatriés en quatre groupes : le peuple d'une part, et les prêtres, les lévites et les servants, sorte de frères lais (נתינים)[1], d'autre part. Ce fait n'a rien qui doive nous surprendre, puisque les conquérants emmenèrent en captivité l'élite de la nation, celle qui, si elle fût demeurée en Palestine, eût pu songer à revendiquer l'indépendance nationale; or le clergé appartenait à l'aristocratie. Cette aristocratie sacerdotale nombreuse exerçait, sans aucun doute, une influence prépondérante dans le nouvel Israël. Elle avait eu la gloire de mériter la déportation; elle avait l'honneur d'être rentrée dans la patrie désolée : on dut se rallier autour d'elle, surtout lorsque la réédification du temple eut rétabli non-seulement son prestige, mais ce qui est plus important, ses droits et ses privilèges.

Autre fait remarquable : les diverses émigrations de Babylonie en Palestine ont lieu sous la direction de descendants de la royauté et de représentants du sacerdoce. Le trône et l'autel se prêtent un appui mutuel; les deux aristocraties n'en forment en réalité qu'une seule, comme nous le prouvera surabondamment l'histoire du Saducéisme. Le premier retour, effectué en 538 a pour chefs Zorobabel, descen-

1. *1 Chr.* IX, 2. *Esdras* VII, 24. VIII, 17, 20. *Néh.* VII, 46, 73. XI, 3, 21, etc. Le mot נתינים vient de נתן *donner* : ואתנה את־הלוים נְתִנִים לאהרון ולבניו מתוך בני ישראל לעבור את־עבדת בני־ישראל באהל מועד (*Nomb.* VIII, 19). ומן־הנתינים שנתן דויד והשרים לעבדת הלוים... (*Esdras* VIII, 20).

dant du roi déporté Jeconiah, et le grand prêtre Josué [1]. Le second retour a lieu en 458 sous Esdras, qui était prêtre [2].

En troisième lieu, la vie nationale, depuis le retour, pivote autour du sacerdoce. Les premiers rapatriés sous Zorobabel sont absorbés par la reconstruction du temple, qui est achevé en 516. L'intervalle, qui sépare les années 516 et 458 fut certainement consacré à l'établissement de la hiérarchie [3]. Le code sacerdotal étant postérieur à l'exil, la hiérarchie n'a pu être organisée ni fonctionner régulièrement qu'après la reconstruction du temple. Dès lors il est probable qu'Esdras, qui paraît avoir été plutôt un savant qu'un homme d'action, prit part à la rédaction définitive des lois sacerdotales et à la formation de la hiérarchie. Les quelques renseignements que fournit la Chronique de Jérusalem sur Esdras confirment le rôle qu'il joua dans ces événements. C'est, entre autres, l'expulsion des femmes étrangères [4], la lecture solennelle de

1. *1 Chr.* III, 17-19. *Esdras* II, 2. III, 2. *Néh.* XII, 1. *Aggée* I, 1, etc. *Zach.* IV, 14.

2. *Esdras* VII, 1-5, 11-12. *Néh.* VIII, 2, 9. Comp. Graetz, t. II, 2, p. 126.

3. Kuenen, t. II, p. 212.

4. *Esdras* IX-X. Non-seulement les laïques, mais les prêtres et les lévites avaient épousé des étrangères (*Esdras* IX, 1-2. X, 18-23). La loi nouvelle ne put être imposée que très difficilement. Il y avait des *lois* positives en faveur de l'usage reçu (*Deut.* XXI, 11 ss.); seules les unions avec les cananéennes étaient absolument interdites (*Deut.* VII, 3). A l'époque d'Esdras, nous voyons encore exclure du sacerdoce les prêtres qui ne peuvent pas produire leurs titres généalogiques. (*Esdras* II, 62 s. *Néh.* VII, 64 s.)

la Loi [1], c'est-à-dire l'introduction du code dit mosaïque en tant que charte d'Israël, suivie de la célébration de la fête des tabernacles [2], destinée à sanctionner cette nouvelle constitution; ce n'est donc point à tort que la tradition juive a exalté la personnalité d'Esdras [3]. L'Israël de la période per-

1. *Néh.* VIII, 1-4.

2. *Ibid.* 13-18.

3. (*b. Souccah,* 20 a) כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה «Lorsque la Loi eut été oubliée en Israël, Esdras vint de Babylone et la rétablit.» Voyez encore *b. Sanhedrin*, 21 b. M. J. Halévy, dans la *Revue de l'histoire des religions* (*Esdras et le code sacerdotal*, t. IV, 1881, p. 22 ss.), rabaisse d'une manière absolue le rôle d'Esdras, en se fondant sur le peu de renseignements que nous donne sur lui la Chronique de Jérusalem. «Ses actes de contrition, ses cris et ses pleurs au milieu de la foule assemblée devant le temple, attestent, on ne peut mieux, un manque total de l'esprit de résolution . . . . Esdras procède par voie d'édification et d'attendrissement . . . . . Un rabbin de moyen âge n'aurait pas agi autrement» (p. 33 s.). Les assertions de M. Halévy sont contredites par le fait indéniable, prouvé par le texte d'Ézéchiel, que le code sacerdotal n'existe pas antérieurement à ce prophète. Aussi le véritable argument de M. Halévy consiste-t-il dans l'existence prétendue du Pentateuque avant l'exil; mais les preuves qu'il avance à l'appui de cette thèse (p. 38 s.) ne sauraient nous convaincre. Les cinq rapprochements qu'il établit entre le psaume LI et Ézéchiel XX d'une part et le Pentateuque de l'autre, sont insuffisants à décider la priorité de cette compilation; rien ne démontre que le psaume précité et le fragment d'Ézéchiel ne contiennent pas l'expression originale des traditions reproduites par le code sacerdotal. Le silence du Deutéronome sur ce point n'est qu'un témoignage sans valeur. Quant à l'affirmation que *Néh.* VIII, 15 ne serait que l'exégèse de *Lév.* XXIII, 40, et que le premier de ces passages indiquerait l'époque de la naissance du rabbinisme,

sane dut enfin à Néhémie [1], venu à Jérusalem, une première fois en 445, puis une seconde en 433, pour relever les murs de la ville sainte et ranimer la vie civile [2] de ses malheureux concitoyens, le rétablissement des prémices et des dîmes [3], de l'observation du sabbat et de l'année sabbatique [4], l'institution de l'impôt d'un tiers de sicle pour l'entretien du culte [5], enfin l'expulsion du temple de l'Ammonite Tobijah [6].

On a voulu signaler enfin un dernier fait à l'appui des précédentes données : c'est la députation qu'en 520 les Israélites demeurés à Babylone auraient envoyée au temple de Jérusalem [7], ou, pour parler d'une manière plus conforme

nous ne saurions y voir qu'une thèse ingénieuse, mais étrangement subtile. — Voyez sur l'importance du rôle d'Esdras : Kuenen, t. II, p. 218 ss. Reuss, *Histoire des Israélites*, p. 49 s. Nicolas, p. 12 s. Nägelsbach, *Real-Encyklopädie*, zweite Auflage, Leipzig, 1879, t. IV, p. 335 ss. Graetz, t. II, 2, p. 125-139, 151-154. Weber, p. 1 ss.

1. La Vulgate en fait un prêtre : *Sacerdos Nehemias* (*2 Macc.* I, 21). On lit dans le texte grec : Ἐκέλευσε τοὺς ἱερεῖς Νεεμίας ἐπιῤῥάναι τῷ ὕδατι τάτε ξύλα. Néhémie est cité avec honneur dans l'Ecclésiastique (XLIX, 15) et *2 Macc.* I, 18—II, 13. Sur l'activité déployée par Néhémie, voyez Graetz, t. II, 2, p. 140-151, 155-160, 166-169.

2. *Néh.* III-VI. Néhémie, fidèle serviteur du roi de Perse, qui l'avait nommé פחה (comp. le turc *pacha*) de Jérusalem, ne s'occupe pas de politique nationale, et s'il rebâtit des murs de la ville, c'est uniquement pour protéger la cité et le culte contre des voisins dangereux et malintentionnés.

3. *Néh.* X, 35-39. XII, 44. XIII, 10-13.

4. *Ibid.* X, 31. XIII, 15-22.

5. *Ibid.* X, 32 s.

6. *Ibid.* XIII, 1-9.

7. Kuenen, t. II, p. 147.

au texte, les dons que trois captifs auraient apportés de Babylone pour les offrir au grand prêtre Josué et peut-être au sanctuaire encore inachevé [1]; mais l'acte symbolique à propos duquel cet hommage rendu au sacerdoce est mentionné ne permet pas de considérer comme réel cet événement prétendu. Ce passage n'a de valeur qu'au point de vue de la théologie biblique et de l'étude de l'idée messianique dans l'Ancien Testament.

Le sacerdoce, dans la période persane, exerce donc une puissante influence [2]; mais il n'est pas le seul moteur de la vie nationale et religieuse d'Israël : à côté du prêtre, dont l'autorité est prépondérante à l'heure actuelle, se trouve le scribe, qui plus tard sapera et renversera le pontificat. Un fait nous prouve cependant que dans les dernières années de cette phase de l'histoire juive, si pauvre en événements, le sacerdoce commençait à perdre de son prestige aux yeux des masses, tant l'intérêt religieux n'était plus que la préoccupation secondaire des membres du haut clergé. L'événement, auquel nous faisons allusion, est rapporté par Josèphe [3].

A la mort du pontife Éliaschib, contemporain de Néhémie, son fils Judas lui avait succédé; ce dernier fut à son tour

1. *Zach.* VI, 10 ss.

2. C'est ce que confirme le témoignage de Josèphe : Οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς προεστήκεσαν τῶν πραγμάτων, ἄχρις οὗ τοὺς Ἀσαμωναίου συνέβη βασιλεύειν ἐκγόνους (*Ant.* XI, 4, 8).

3. *Ant.* XI, 7, 1.

remplacé par son fils Jean [1]. Mais Jean avait un frère nommé Jésus, ami intime de Bagosès, général d'Artaxerxès II Mnémon (404-361), qui lui promit de l'élever au souverain pontificat. Jésus, dans la persuasion que cette promesse serait bientôt réalisée, eut une vive altercation avec son frère (διενεχθεὶς τῷ Ἰωάννῃ) dans le temple même (ἐν τῷ ναῷ), et Jean, transporté de colère contre celui qui prétendait usurper ses fonctions, l'assassina dans l'enceinte sacrée. Bagosès profita du scandale pour pénétrer dans le temple (τὸν ναὸν ἐμίανε), dont, disait-il avec raison, il avait bien plus le droit de franchir le seuil que ce meurtrier revêtu de l'habit sacerdotal, et pour imposer aux Juifs un tribut de cinquante drachmes [2] par agneau destiné aux sacrifices. Cette rivalité fratricide qui dévoilait l'ambition effrénée des pontifes, dut, en rabaissant leur autorité religieuse, donner un singulier crédit à la classe des scribes on *Sopherim,* dont il nous reste à parler.

Le terme de *Sopher* est ancien. On le trouve dans le cantique de Deborah, le document de la littérature hébraïque de l'âge le plus reculé que nous sachions :

« De Zabulon viennent ceux qui tiennent le bâton de commandement. »
Juges V, 14.

1. C'est le grand prêtre qui porte le nom de Jonathan dans la liste de Néhémie (XII, 11).

2. C'est-à-dire d'environ 440 francs, d'après M. Graetz, t. II, 2, p. 211.

Le *bâton de Sopher* (שבט ספר) ne désigne pas ici le stylet de l'écrivain, ni même d'un officier de recrutement, mais le signe distinctif du commandant, de celui qui compte (ספר) ses hommes pour les ranger en bataille et les lancer au combat. Ce sens militaire a été longtemps attaché au mot *Sopher*. Dans un assez grand nombre de passages où *Sopher* signifie cependant écrivain, les fonctions du scribe s'appliquent au recrutement de l'armée [1]. Son sens le plus fréquent, conforme à l'étymologie, est celui de secrétaire [2]. Enfin, et c'est sa signification la plus récente, il correspond au mot d'écrivain, pris au propre [3] et au figuré [4]. On jugera par ce rapide historique du terme *Sopher* de la valeur de la conclusion que M. Cohen croit pouvoir tirer des passages précités, « qu'il se forma à une date qu'il est difficile de préciser, mais qui est très antérieure à la captivité de Babylone, une corporation spéciale (l'ordre des scribes), qui semble avoir eu pour objet de réunir et de conserver tout ce qui concernait la Loi proprement dite et son application [5] ».

Aux choses nouvelles des mots nouveaux ou de nouvelles acceptions pour des mots anciens. Lorsque surgit, dans

1. *Ésaïe* XXXIII, 18. *Jér.* XXXVII, 15. LII, 25. *2 Rois* XXV, 19. *2 Chr.* XXVI, 11.

2. *2 Sam.* VIII, 17. XX, 25. *2 Rois* XII, 10. XIX, 2. XXII, 3 ss. *1 Chr.* XXVII, 32 (secrétaire d'État).

3. עט סופר מהיר (*Ps.* XLV, 2). *Éz.* IX, 2, 3, 11.

4. *Jér.* VIII, 8 : עט שקר סופרים.

5. Cohen, t. I, p. 58.

l'histoire d'Israël, la classe des scribes, le mot *Sopher (scriba,* γραμματεύς) revêt un autre sens, celui d'interprète sacré, d'exégète ou herméneute de la Loi [1].

Comment naquit la classe des scribes? Quelles furent les causes qui rendirent nécessaire, dans l'intérêt de la religion et de la vie spirituelle nationales, la création de fonctions religieuses indépendantes du sacerdoce? Nous indiquerons les trois principales [2].

La première consiste dans le fait même de la codification définitive des lois religieuses et morales d'Israël. Du jour où un tel code existe chez un peuple, on voit surgir pour ce code interprètes et commentateurs.

La seconde est le discrédit dans lequel tomba la langue hébraïque après l'exil. Depuis la déportation, elle est de plus en plus oubliée : c'est à Babylone qu'on apprend le chaldéen. Les deux idiomes vécurent parallèlement pendant une période assez longue, mais l'hébreu était de moins en moins compris [2]. Or le livre sacré d'Israël était écrit dans ce dialecte; il fallait le traduire et l'interpréter en langue vulgaire. De toute nécessité on dut recourir à l'interprète, au scribe (νομοδιδάσκαλος).

Le livre de Néhémie fait allusion, d'une manière très

1. *Esdras* VII, 6, 11. *Néh.* VIII, 1, 4, 9, 13. XII, 26, 36. Aux termes hébreux comp. l'ar. سَافِرٌ *scribe* et سِفْرٌ *le grand livre, la Loi* (תורה).

2. *Néh.* XIII, 24.

explicite à cette origine des *Sopherim*. « On lisait, dit-il[1], distinctement (מפרש) le livre de la Loi de Dieu, et on en donnait le sens pour faire comprendre ce qui était lu. » La lecture du texte est donc celle de l'original hébreu; quant aux interprétations, elles pouvaient être faites dans la langue sacrée elle-même ou en chaldéen. Il est probable qu'on usait des deux méthodes[2]. Malgré les efforts de Néhémie pour maintenir la langue hébraïque, l'obligation absolue d'être compris de la foule l'emporta sur l'ardent désir du pieux gouverneur.

La troisième cause, qui détermine l'apparition du scribe, c'est l'insuffisance de la Loi, en tant que code religieux, civil et pénal d'Israël; ce code, même sous la forme définitive qu'il revêtit à l'époque d'Esdras, était impuissant à rendre les services multiples qu'on en attendait. Mais, comme on le tenait pour infaillible, c'est-à-dire pour parfaitement suffisant, ainsi qu'on l'avait solennellement proclamé dès le VII^e^ siècle lors de la réforme de Josias[3], ce fut une nouvelle nécessité, d'ordre divin en quelque sorte, que d'interpréter la Loi de manière à y trouver la solution de tous les problèmes créés

1. *Néh.* VIII, 8.

2. La seconde de ces alternatives est affirmée par le Thalmud qui traduit *Néh.* VIII, 8 : מפרש זה תרגום (*b. Nedarim*, 37 b). Mais le sens étymologique de מפרש est, comme nous l'avons écrit, *distinctement*, de פרש, dire distinctement, définir. Comp. *Lév.* XXIV, 12. *Nomb.* XV, 34.

3. *Deut.* IV, 2. XII, 32.

par un état de civilisation plus avancé, le moyen de satisfaire à des besoins de tout genre qui jusqu'alors n'avaient point été ressentis. Le scribe, chargé de traduire et d'expliquer en langue vulgaire le texte sacré, verra lui incomber ce nouveau travail, qui le transformera plus tard de simple exégète en juriste. Nous nous efforcerons, dans le cours de ce travail, de mettre en lumière cette opposition de plus en plus vive entre le légiste qui va toujours de l'avant, abandonnant l'ancien ordre d'idées, dont l'insuffisance est démontrée, et le prêtre qui, demeurant fidèle à la conception classique du sacerdoce, s'attache étroitement au contraire à la tradition réputée mosaïque.

Dans la période persane, où les partis saducéen et pharisien ne sont pas encore nés, l'opposition de ces deux tendances, la première et l'aînée cléricale, orthodoxe et traditionaliste, la seconde légaliste antitraditionaliste, a pour expression la laïcité du scribe. Le scribe est indépendant du prêtre, comme le furent avant lui les prophètes; il n'est pas revêtu d'un caractère officiel comme lui, n'exerce aucune charge publique salariée par l'État : c'est un laïque. Prêtre et scribe, voilà les pierres d'attente des partis saducéen et pharisien.

Esdras est sinon le fondateur[1], tout au moins l'organisateur de cette nouvelle classe de personnes, *Sopherim* ou

1. L'origine des Sopherim remonte vraisemblablement à l'exil; mais Esdras a comme fondé à nouveau ce que les besoins de l'exil avaient fait naître spontanément.

Mebinim (מבינים, rac. בין)[1]. Il est l'ancêtre spirituel des Pharisiens. « On ne peut pas douter qu'il n'ait senti la nécessité de modeler la vie tout entière de l'Israélite sur la Loi. Mais il ne prévoyait pas certainement le système de réglementation morale qui finit par enlacer d'un réseau de prescriptions minutieuses la vie de l'individu, qui ne laissa plus au Juif aucun acte de la plus haute ou de la plus minime importance, sans le revêtir d'une forme légale, et qui soumit tous ses mouvements, depuis son premier soupir jusqu'à son dernier, depuis son lever jusqu'à son coucher, à l'empire d'une règle qui n'a d'autre valeur et d'autre sens religieux que le caractère légal dont elle est revêtue. Et cependant ce triomphe du formalisme fut la conséquence de la réforme qu'il opéra; la voie dans laquelle il fit entrer le Judaïsme devait nécessairement conduire à ce résultat[2] ». Nous avons vu que c'est à lui que remonte l'institution des lectures publiques de la Loi, qu'il enseignait d'ailleurs lui-même[3]. Il prit certainement soin d'en faire multiplier les copies, pour populariser ces lectures et les rendre plus fréquentes. C'est de lui que date, très probablement aussi, l'institution de la synagogue (συναγωγή, בית הכנסת[4], בית וועד[5], בית כנישתא[6]),

1. *Esdras* VIII, 16.
2. Nicolas, p. 16 s.
3. *Esdras* VII, 10 s.
4. *Beracoth* VII, 3. *Megillah* III, 1-3.
5. *Sotah* IX, 15.
6. *Tharg. : Cant.* VII, 2. *Ps.* XLVIII, 12.

que la légende n'a pas manqué d'attribuer à Moïse [1]; elle fut peut-être ébauchée pendant l'exil, mais ne dut véritablement s'établir que le jour où l'on créa des lectures publiques de la Loi par des interprètes spéciaux ou scribes. La synagogue est contemporaine du scribe; point de lecteur sans auditeurs, point de *sopher* sans synagogue. A ces témoignages de l'activité d'Esdras, faits dont le degré de probabilité est bien voisin de la certitude, la Tradition en ajoute de valeur plus ou moins contestable; c'est, entre autres, la clôture du canon, l'usage de l'écriture carrée, les points massorétiques placés sur certaines lettres du texte biblique, etc.

En mettant en relief, comme nous venons de le faire, les germes cachés d'antagonisme entre le prêtre et le scribe, gardons-nous de l'exagérer; Esdras n'est point animé d'un esprit anti-sacerdotal; c'est encore moins un rationaliste [2].

1. *Tharg. Onkelos : Gen.* XXV, 27. *Pseudo-Jonathan : Juges* V, 9. *Ésaïe* I, 13, etc. Le plus curieux de ces passages est celui du livre des Juges : אמרת דבורה בנבואה אנא שליחא לשבחא לספרי ישראל דכד הות עקתא דהיא לא פסקו מלמדרש באוריתא וכדו יאי להון דיתבין בבתי כנשתא בריש גלי ומאלפין ית עמא פתגמי אוריתא ומברכין ומודין קדם יי : « Deborah dit dans sa prophétie : C'est moi qui ai été envoyée pour célébrer les louanges des scribes d'Israël qui, dans ces temps de malheur, n'ont pas cessé d'interpréter la Loi. Gloire à eux qui siègent dans les synagogues la tête découverte, enseignant au peuple les paroles de la Loi, bénissant et rendant à Dieu leurs actions de grâce. » Voyez encore Josèphe, *C. Apion.* II, 17, 25.

2. « Au supernaturalisme des temps anciens succède (à l'époque d'Esdras) un rationalisme pratique. » (Cohen, t. I, p. 9). M. Cohen p. 11) traduit : מפרש ושום שכל (*Néh.* VIII, 8) « expliqué selon

L'opposition signalée n'est qu'à l'état latent dans la période persane; le schisme entre les deux tendances n'est encore qu'embryonnaire. Il faudra que le poids de nouvelles influences se fasse sentir, pour rompre l'équilibre entre les deux plateaux de la balance. Nous ne saurions donc accorder aux indices de futurs déchirements, que M. Hanne relève dans la Chronique de Jérusalem, la valeur absolue qu'il leur attribue.

Sans doute, au retour de l'exil, le peuple est loin d'être rigoriste et puritain, comme on l'imagine communément, témoin les unions avec des étrangères, témoin les rapports d'Éliaschib avec Tobijah, etc. Cette tolérance de mœurs, jugée excessive, justifiera plus tard la réforme pharisienne, la *Séparation* complète de tout ce qui n'est pas hébreu. Mais ne croyons pas que les prêtres, qui forment l'aristocratie, représentent déjà le parti de l'indépendance nationale (le futur Saducéisme) contre les scribes rigoristes (le futur Pharisaïsme). On a dit que le clergé s'alliait aux étrangers pour tâcher de ressaisir par leur intermédiaire le pouvoir qu'il avait perdu, et que le sentiment de l'esclavage qui pesait sur Israël[1] le poussait à rechercher la faveur des Tobijah

la raison». Voici le texte complet : ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא : «Ils lisaient distinctement (מפרש) le livre de la Loi de Dieu, et ils en donnaient le sens pour faire comprendre ce qu'ils avaient lu.» Esdras précurseur de Semler!

1. *Néh.* IX, 36 s.

et des Sanballat[1], dans l'espoir de renverser la puissance persane. M. Hanne[2] justifie son interprétation des textes par des remarques qui ne laissent pas d'ailleurs de paraître judicieuses. La Perse, dit-il, n'avait pas repris possession d'elle-même ni de ses forces depuis les défaites que la Grèce lui avait infligées à Marathon (490) et à Salamine (480). Sous le faible Artaxerxès Longuemain (464-425) avait eu lieu l'insurrection de Bactre, que le satrape Artapanos n'avait réprimée qu'avec peine; alors l'Égypte, unie aux Grecs, battait les Perses sur terre et sur mer. Ces désastres essuyés, le satrape rebelle Megabyzos repoussait deux armées qu'Artaxerxès avait envoyées contre lui et le prince était contraint d'en passer par ses conditions. La noblesse juive aurait voulu profiter de cet état d'abaissement de la monarchie persane, et comme Sanballat et Tobijah visaient peut-être, en leur qualité de puissants vassaux, à se rendre eux-mêmes indépendants, la communauté du but poursuivi aurait fait des seigneurs juifs et des seigneurs étrangers d'intimes alliés, et c'est pour cette raison que les descendants de Tsadok (Éliaschib) auraient contracté des alliances avec eux.

Que le sentiment national fût vivant en Israël, c'est ce que nous ne chercherons pas à nier; mais la longue captivité de Babylone avait convaincu Israël de son impuissance absolue. Le fait que l'insurrection nationale n'éclata que sous

1. *Néh.* II, 19, etc.
2. Hanne, *l. c.*, p. 172 ss.

les Maccabées, après les excès inouïs d'Antiochus Épiphane prouve quelle conscience les Juifs avaient de leur anéantissement; il fallait qu'une atteinte, dépassant les outrages les moins pardonnables, les sanglantes injures d'un roi privé de raison, fût portée à leurs aspirations patriotiques et religieuses les plus chères, pour armer leurs bras contre le conquérant. Qu'on réfléchisse au long espace de temps qui sépare les faits mentionnés par M. Hanne de la révolte maccabéenne, le règne d'Artaxerxès Longuemain († 425) de celui d'Antiochus Épiphane († 164), et l'on expliquera d'une manière plus naturelle et plus modeste la parenté d'Éliaschib avec Tobijah, les mariages entre Juifs et étrangers, en se rappelant l'ancienne tolérance de la Loi à cet égard [1].

Il nous est impossible de porter un jugement différent sur un dernier fait invoqué par M. Hanne à l'appui de sa thèse, savoir l'érection du temple de Garizim par le prêtre Manassé, frère du pontife Jaddus [2], que Josèphe rapporte à l'époque d'Alexandre le Grand [3], mais qui eut lieu probablement du temps de Néhémie [4]. Ce Manassé avait épousé une étrangère,

1. Voyez page 74, note 4.

2. Hanne, *l. c.*, p. 178 s. La secte samaritaine ne compte plus aujourd'hui qu'une centaine de membres. (Charmes, *Voyage en Syrie, Revue des deux Mondes*, 1er septembre, 1881, p. 112).

3. *Ant.* XI, 8, 1-2.

4. Comp. le récit de Josèphe à *Néh.* XIII, 28. Σαναβαλλέτης est סנבלט החרני. Mais pour identifier le Ἰαδδός de Josèphe, contem-

et cette alliance ayant soulevé une indignation universelle, l'opinion populaire avait exigé que Manassé cessât de remplir les fonctions sacerdotales au temple de Jérusalem. M. Hanne en conclut que les prêtres, c'est-à-dire les Saducéens, songeaient à s'unir aux puissants étrangers, et que cette conduite révoltait le patriotisme de la foule. Le récit de Josèphe ne permet pas de tirer cette hardie conclusion. En effet, ce n'est pas seulement la masse populaire qui réclame l'exclusion de Manassé, mais au premier rang cette aristocratie (οἱ δὲ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πρεσβύτεροι), dont le sacerdoce faisait partie, et c'est de concert avec le grand prêtre Jaddus que Manassé est interdit (τοῦ δ'ἀρχιερέως τῷ λαῷ συναγαναχτοῦντος καὶ εἴργοντος τὸν ἀδελφὸν τοῦ βωμοῦ).

La preuve évidente que le mouvement politique et religieux, qui déterminera le schisme entre Pharisiens et Saducéens, n'est qu'en préparation à l'époque actuelle, c'est qu'Esdras, fondateur de l'ordre des scribes, est en même temps animé de l'esprit clérical, puisqu'il est prêtre lui-même. Il est vrai de dire que la plupart des réformateurs ont de puissantes attaches aux institutions qu'ils veulent transformer : Jésus, qui renverse la Loi, est Juif, et Paul, qui ruine le Pharisaïsme, est pharisien. Mais le divorce entre

porain d'Alexandre, au ידוע de Néhémie, arrière-petit-fils d'Éliaschib, contemporain de Néhémie, il faut avec Kneucker (*Bibel-Lexikon*, t. V, p. 170) voir dans Manassé l'oncle de Jaddua. Voyez aussi Schrader (*Bibel-Lexikon*, t. V, p. 152 s.).

prêtres et scribes ne fut jamais prononcé par Esdras, tandis que Jésus fut renié des orthodoxes juifs et Paul des Pharisiens.

Un témoin, qui nous prouve d'une manière indubitable que la scission n'a pas encore eu lieu, c'est l'opuscule du dernier des prophètes. Cet anonyme, qui vivait en 440 environ[1], tout clérical qu'il est, poursuit avec ardeur le même but qu'Esdras et Néhémie, tant il est vrai que la révolution inaugurée par ces réformateurs, et qui devait renverser un jour le sacerdoce, fut inspirée tout d'abord du cléricalisme le plus ardent; l'anonyme tient à la fois du scribe, du prophète et du prêtre. Nous le voyons, en effet, censurer rudement les prêtres, et pourquoi? Parce qu'ils offrent à Dieu des denrées avariées, des bêtes infirmes ou volées[2]. Le prophète condamne le prêtre infidèle, mais il ne songe pas à amoindrir son rôle; il veut seulement qu'il accomplisse scru-

1. Cette date repose sur les rapprochements qu'on peut établir entre le livre de Malachie et ceux d'Esdras et de Néhémie (Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 382 s. Kuenen, t. II, p. 237 ss. Oort, *Bible des familles*, Genève, 1877, t. IV, p. 287 ss. Schrader, *Bibel-Lexikon*, t. IV, p. 100 s.). Duhm (*Die Theologie der Propheten*, Bonn, 1875, p. 277) croit cet écrit antérieur à l'époque d'Esdras, parce qu'il semble ignorer le code sacerdotal, en identifiant les lévites aux prêtres (*Mal.* II, 4, 8), et qu'il appelle le Sinaï Horeb (*Mal.* III, 22). Ces remarques ne nous paraissent pas de nature à renverser la force des arguments invoqués par Reuss, Kuenen, etc. Hitzig au contraire (*Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1863, p. 395) place la composition du livre en 358 environ.

2. *Mal.* I, 6-14.

puleusement les sacrifices. Nous l'entendons ensuite blâmer les mariages avec des femmes étrangères[1], contre lesquels Esdras et Néhémie ont déchaîné leurs saintes colères. Son cléricalisme apparaît dans les reproches qu'il adresse au peuple qui néglige de payer les dîmes[2], rétablies par Néhémie. L'esprit de la Théocratie est vivant en lui : il sait la différence que Dieu établit par ses rétributions entre le juste et le méchant[3]. L'importance qu'il attache à la Loi éclate dans ces mots :

> « Les lèvres du prêtre doivent garder la science
> Et c'est à sa bouche qu'on demande la Loi. »
>
> *Mal.* II, 7.

Il faut avouer que ce prêtre, savant légiste, ressemble étrangement au scribe. « Avec notre anonyme, nous sortons de la sphère de l'antique prophétisme et nous commençons à respirer l'air de la prosaïque et positive légalité[4]. » Le Thargoum de Jonathan et le Thalmud sanctionnent enfin notre appréciation du dernier des prophètes, en confondant Esdras et Malachie[5]. Esdras prophète! Cette identification nous donne une juste idée et de la révolution qui s'opère en Israël depuis l'extinction du prophétisme, et de l'esprit qui animait les rédacteurs du Thalmud.

1. *Mal.* II, 10-12.
2. *Ibid.* III, 7-12.
3. *Ibid.* III, 1-6, 18-24.
4. Reuss, *Les Prophètes*, t. II, p. 383.
5. *Tharg. : Mal.* I, 1 : מלאכי דיתקרי שמיה עזרא ספרא *b. Megillah*, 15 a : מלאכי זה עזרא.

L'importance du scribe, ce nouveau génie de la vie spirituelle israélite, est telle que la Tradition, qui joue à l'égard des faits le même rôle que le multiplicateur remplit envers le multiplicande, l'a traduite par l'institution, sinon légendaire, du moins très problématique de la Grande Synagogue (כנישתא רבתא, כנסת הגדולה) : les peuples aiment à personnifier les événements et les révolutions dans un individu ou dans une institution.

Si nous ne voyons dans l'existence de la Grande Synagogue qu'une affirmation traditionnelle, dans le sens défavorable de ce mot, c'est que nous ne trouvons aucune trace de cette fondation dans les documents contemporains de sa naissance et de son développement; rien sur elle dans la Chronique de Jérusalem, ni dans les écrits canoniques de la même époque; rien dans la Sagesse de Jésus, fils de Sirach, qui connaît cependant Siméon le Juste[1], rien dans le premier livre des Maccabées[2], rien dans Philon, rien dans Josèphe. « Le peu de suite et l'incohérence » des livres d'Esdras et de Néhémie, formés de morceaux détachés et de tableaux généalogiques mis bout à bout, et le silence sus-

1. *Ecclésiastique,* L, 1-22.

2. *1 Macc.* VII, 12 (συναγωγὴ γραμματέων *sans article*) est trop vague; d'ailleurs, d'après *Aboth* I, 1, la Grande Synagogue n'existe plus alors. Il en est de même de *1 Macc.* IV, 59. V, 16. XIV, 28. Cela n'empêche pas M. de Saulcy (p. 170) de déclarer qu'à l'époque de Judas Maccabée « la Grande Synagogue (אנשי כנסת הגדולה) jouait *déjà* un rôle très important dans la République judaïque ».

pect de Josèphe sur l'histoire intérieure du Judaïsme [1] ne sauraient infirmer ces témoignages négatifs. Ce n'est que bien plus tard, dans la Mischnah et dans les Thalmuds, que nous trouvons hautement proclamée l'existence de cette antique et importante institution. « Moïse a reçu la Loi sur le Sinaï et l'a transmise à Josué; Josué l'a transmise aux anciens, les anciens aux prophètes et les prophètes aux hommes de la Grande Synagogue [2]. » Voilà l'expression littérale et fidèle de la Tradition.

Ces témoignages de date si récente ne sauraient être tenus pour probants; il est de toute nécessité de recourir à d'autres arguments [3]. M. Derenbourg conclut l'existence de la Grande

1. Derenbourg, p. 29 s.

2. משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה (*Aboth* I, 1). M. Cohen, il est à peine besoin de le dire, fait remonter à Moïse l'origine de la Grande Synagogue (t. I, p. 12 s. Comp. p. 36 s., 57) : « Dès les premiers temps de la nationalité hébraïque, on voit fonctionner le collège des scribes » (p. 62 s.).

3. Heidenheim (*Theolog. Studien und Kritiken,* Hamburg, 1853, p. 93 ss.) trouve des traces de cette assemblée et des 120 membres qui l'auraient composée dans *Deut.* XI, 16. *Esdras* II, 2-59. VIII, 1-15, etc. Voyez la réfutation de cette hypothèse dans Bertheau (*Die Bücher Esra, Nechemia und Ester,* Leipzig, 1862, p. 101). Jost (*Geschichte des Judenthums,* t. I, p. 42) voit un souvenir de cette institution dans les 85 signataires (prêtres, lévites, chefs du peuple) de l'alliance renouvelée (*Néh.* X, 1-27). Voyez Leyrer, *Real-Encyklopädie,* t. XV, p. 296 ss. Pour M. Graetz (t. II, 2, p. 155), la Grande Synagogue *est* l'assemblée qui renouvela l'alliance et à la tête de laquelle se trouvait Néhémie.

Synagogue de l'impossibilité, dans laquelle nous nous trouvons, de supposer qu'Esdras et Néhémie aient « abandonné au hasard le maintien de l'organisation qu'ils avaient laborieusement créée ». Pouvait-on la remettre aux mains du grand prêtre Éliaschib, qui logeait dans le temple l'Ammonite Tobijah? Or le Pentateuque, que M. Derenbourg suppose antérieur à l'exil[1], leur montrait la voie à suivre; ce recueil, qui n'a rien de très monarchique, « recommande qu'il y ait des juges partout[2], qu'on se rende auprès des juges ou des prêtres toutes les fois qu'on doute sur un point de la Loi, et cette prescription s'applique aux questions religieuses, aussi bien qu'aux questions civiles[3]. Moïse lui-même s'entoure et prend conseil des chefs des tribus et des anciens. Rien ne paraît donc plus naturel que la supposition qu'Esdras et Néhémie aient formé à Jérusalem un sénat composé des hommes les plus pieux et les plus considérables, et choisi parmi ceux qui, sous la direction du grand Sopher et des Mebinim, amenés par lui, avaient étudié la Loi avec le plus de zèle et en connaissaient le mieux le sens et l'esprit[4] ».

Quelque vraisemblable que paraisse cette hypothèse, on avouera que la conclusion n'est pas contenue dans les pré-

1. Derenbourg, p. 23.
2. *Deut.* XVI, 18.
3. *Deut.* XVII, 8-13.
4. Derenbourg, p. 30.

misses. Que tirer en effet des rapports établis par M. Derenbourg entre les juges et les magistrats (שפטים ושטרים) du Deutéronome et les sénateurs (אנשי כנסת הגדולה) collègues d'Esdras et de Néhémie? On ne peut déduire de ces rapprochements qu'une seule chose certaine, de toute évidence, c'est que les deux réformateurs juifs eurent d'actifs collaborateurs comme Moïse; et nous n'avons pas besoin de recourir à des citations bibliques pour démontrer cette vérité. Mais de là à l'institution d'un sénat de savants et de grands personnages, il y a loin. Cette dernière hypothèse n'est même guère admissible : ou bien l'autorité persane, quelque tolérante qu'elle fût, ou quelque éloignée de la colonie juive, partant quelque faible qu'elle pût être, n'aurait pas admis ce sénat, à la fois lettré et aristocratique, foyer de résistance à son administration, ou bien ce prétendu sénat, s'il a réellement existé, n'a rien eu des allures d'une assemblée officielle ou officieuse, mais s'est réduit à un groupe de collaborateurs et de continuateurs d'Esdras et de Néhémie[1]. Notre jugement est confirmé par cet aveu significatif de M. Derenbourg, c'est que « le roi de Perse et ses gouverneurs ne connaissent d'autre chef que le grand prêtre[2] »; s'ils n'en reconnaissaient aucun autre, c'est qu'il n'y avait à Jérusalem aucun corps religieux, à un titre officiel quelconque. Le doute et l'incertitude commencent d'ailleurs dès

1. Comp. Schürer, p. 408.
2. Derenbourg, p. 33.

qu'il s'agit de savoir la composition de ce sénat, le nombre de ses membres, le lieu où il siégeait, le champ de son activité et les décisions émanées de son autorité. « Comme aucun acte ne constitua cette réunion et qu'elle fut entièrement libre, elle renfermait probablement tous les hommes qui, par leur savoir et leurs vertus, méritaient d'en faire partie et aspiraient à cet honneur[1]. » Nous croyons que les corps sans constitution ni statuts et les réunions libres ne méritent pas le nom de sénat[2], et qu'ils se réduisent à de pures individualités. Voilà pourquoi nous entendons par membres de la Grande Synagogue tous ceux qui, depuis Esdras jusqu'à Siméon le Juste[3] ont présidé à l'étude de la Loi en Israël[4], c'est-à-dire tous les collaborateurs d'Esdras et de Néhémie, et tous ceux qui ont travaillé, après eux et dans le même esprit, à l'œuvre qu'ils avaient entreprise[5].

1. Derenbourg, p. 35 s.

2. M. Cohen fait de la Grande Synagogue un conseil d'État, une assemblée représentative (t. I, p. 12), une sorte de concile démocratique, dont les membres sont des républicains rationalistes (p. 14 s.). L'époque d'Esdras est celle des plébiscites (p. 16), du suffrage universel et des présidents de république (p. 20). Moïse lui-même a mis à la base de sa législation générale un principe éminemment démocratique (p. 39). Ces citations sont textuelles.

3. Il aurait été l'un des derniers membres du Grand Synode (*Aboth* I, 2).

4. Comp. Jost, *Geschichte des Judenthums*, t. I, p. 41-43, 91, 95 s.

5. Comp. A. Réville, *Le peuple juif sous les Asmonéens et les Hérodes, Revue des deux Mondes,* 15 septembre, 1867, p. 311. Ewald, t. IV, p. 193. Hitzig (*Geschichte des Volkes Israel,* p. 315 ss.) imagine

« Être circonspect dans les jugements, faire de nombreux disciples et dresser une haie autour de la Loi[1] », telle fut, au dire de la Tradition, la triple règle établie par la Grande Synagogue. C'était bien en effet une haie autour de la Loi, dont Esdras et Néhémie avaient planté les premières épines, que cette restauration cléricale et légaliste dont ils avaient été les promoteurs. Les scribes et les rabbins, leurs descendants, en suppléant aux déficits de la Loi, en remédiant à sa caducité, c'est-à-dire en permettant sa perpétuelle application, maintinrent cette haie dans toute sa vigueur et protégèrent la Loi contre l'oubli et la décrépitude. Des questions de pureté légale[2], le respect absolu du sabbat, les restrictions relatives au mariage, enfin la rédaction du rituel[3], tel dut être le champ d'activité des scribes que la Tradition désigne sous le nom de membres de la Grande Synagogue[4]. Ces légistes inconnus, collaborateurs et successeurs d'Esdras et de Néhémie introduisirent en tout cas des modifications dans le texte de la Loi; ce ne fut pas une de leurs moindres tâches

que la Grande Synagogue fut instituée pour remplacer le pontificat (entre Jaddua et Onias I[er], 348-342) pendant la guerre d'Artaxerxès III Ochus contre l'Égypte et la Phénicie, et l'insurrection de Jéricho (Josèphe, *Ant.* XI, 7, 2. 8, 7).

1. הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סיג לתורה: (*Aboth* I, 1).

2. *Aggée* II, 10-13.

3. אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות (*b. Beracoth*, 33 a).

4. Derenbourg, p. 37 s.

que cette révision, cette reconstitution des livres saints, dont ils travaillèrent à former la collection, mais dont le canon ne fut pas clos dans cette période.

C'est l'antagonisme latent du prêtre et du scribe, que l'influence de l'Hellénisme, comme nous allons le voir, transformera en rivalité ouverte, qui déterminera plus tard la formation des partis saducéen et pharisien. La gestation des idées, en effet, est toujours fort antérieure à l'apparition des partis qui les formulent; elles ne se dégagent qu'avec une lenteur étonnante des élaborations cérébrales des peuples, et la précision qu'elles acquièrent un jour suppose toute une série de conceptions avortées, de pensées vagues, flottantes, indéterminées, et de principes mal définis, si ce n'est inapplicables et mort-nés. C'est en vertu de cette loi que nous avons dû chercher les premières et lointaines origines des partis saducéen et pharisien dans la révolution religieuse qui s'opère en Israël au lendemain de l'exil.

CHAPITRE II.

Le Judaïsme depuis Alexandre le Grand jusqu'aux Maccabées (332-167). — Hellénistes et Assidéens.

Le 29 novembre 333 sur le champ de bataille d'Issus, Alexandre détruisait la monarchie persane, et dès l'année suivante la Palestine tout entière tombait entre les mains du grand roi. A la mort d'Alexandre (323), le vaste empire qu'il avait fondé se démembra et ses généraux s'en partagèrent les provinces. Dans cet effondrement, le sort de la Palestine ne fut point définitivement réglé; sa position géographique la rattachant à la fois à la Syrie et à l'Égypte, elle changea de maître à plusieurs reprises. D'après la convention passée, après la bataille d'Ipsus (301) entre Cassandre, Lysimaque, Séleucus et Ptolémée, unie à l'Égypte, elle eut pour souverains les Lagides; mais sous le règne d'Antiochus le Grand, roi de Syrie (223-187), elle devint la terre convoitée que se disputèrent, les armes à la main, les deux dynasties rivales, qui la possédèrent tour à tour. Enfin

sous Séleucus IV (187-175), elle revient définitivement à la Syrie, dont elle ne secoue le joug que sous son successeur Antiochus Épiphane (175-164).

C'est cette période mouvementée de l'histoire d'Israël, période à laquelle l'influence de la civilisation grecque donne un intérêt tout particulier, que nous nous proposons d'examiner dans ce chapitre, en mettant en relief le contraste de l'Hellénisme et du pur Judaïsme, et la séparation qui s'opère en Israël entre partisans et ennemis de la culture grecque. Cette époque revêt à nos yeux une haute importance, car l'Hellénisme fut l'une des causes les plus actives pour déterminer la formation des partis, dont nous étudions les origines.

Un des faits qui nous permettent le mieux d'apprécier à quel point l'esprit grec pénétra Israël, c'est le nombre considérable de villes, grandes ou petites, dont les unes furent fondées, et dont les autres reçurent un nouveau et heureux développement et renoncèrent à leur nom sémitique [1], pendant cette succession de régimes étrangers, tous animés du

1. Il en était de même des personnes : le grand prêtre Ménélas-Onias et son frère Jason-Jésus (Josèphe, *Ant.* XII, 5, 1), Numénius, fils d'Antiochus et Antipater, fils de Jason (*1 Macc.* XII, 16), Antigone de Soco (*Aboth* I, 3), Dosithée, général juif égyptien (Josèphe, *C. Apion.* II, 5), etc. On voit aussi les noms hébreux revêtir une orthographe et une apparence grecques : Χελκίας (חלקיה), Ἀνανίας (חנניה) (*Ant.* XIII, 10, 4), etc.

même esprit civilisateur. C'était surtout la côte phénicienne qui en était comme semée[1]. Entre Gaza et Raphia, aux confins de la Syrie et de l'Égypte, s'élevait à cette époque Anthédon[2], bâtie par les Séleucides, qui lui donnèrent le nom d'un des plus anciens ports de Béotie, et qui, deux siècles après Jésus-Christ, marqua la frontière entre la Judée et la province d'Égypte[3]. En remontant au nord, nous trouvons Gaza; Alexandre le Grand ne s'en était emparé qu'après un siège assez long, dont elle eut beaucoup à souffrir[4]. A l'époque des Maccabées, Gaza était fortifiée[5] : elle s'était donc relevée de ses ruines sous la domination grecque; c'est ce que prouve le titre de ville grecque que lui donne Josèphe[6]. Plus au nord étaient Azôtos[7] (l'antique Aschdod), Gazara[8], Aréthuse[9], dont les noms et l'importance qu'elles eurent pen-

1. Voyez Schürer, p. 69 s. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg, 1843, t. II, p. 598 ss., 682 ss. et surtout Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, Jena, 1852, p. 447-459.

2. Josèphe, *Ant.* XIII, 13, 3. XV, 4. Pline, *Hist. nat.* V, 14. Sozomène, *Hist. eccl.* V, 9.

3. Stark, p. 457.

4. Josèphe, *Ant.* XI, 8, 3 s. Quinte Curce, IV, 6. Arrien, *De exped. Al.* II, 26-27.

5. *1 Macc.* XI, 61. Josèphe, *Ant.* XIII, 13, 3.

6. *B. J.* II, 6, 3. Sur l'hellénisation de Gaza, voyez Droysen, p. 598 ss. Stark, p. 341 ss.

7. *1 Macc.* XVI, 10. *Ant.* XIII, 4, 4.

8. *1 Macc.* XIV, 34. *2 Macc.* X, 32. *Ant.* XIII, 9, 2.

9. *Ant.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7.

dant la guerre des Maccabées prouvent le caractère grec [1]. Jamneïa [2], l'ancien port de Jabneh; Joppé, dont la population grecque, s'il faut en croire le témoignage du second livre des Maccabées, joua un tour infâme aux Juifs demeurés dans ses murs [3], et qu'Antiochus Sidétès désignait comme Πόλις τῆς βασιλείας [4]; Antipatris, l'ancienne Χαβαρζαβᾶ (חברצבא) [5]; Apollonia, place forte restaurée par les Séleucides [6]; la Tour de Straton (Στράτωνος πύργος) [7] fondée sous Ptolémée Évergète [8] et à laquelle Hérode le Grand donna le nom de Césarée; Dora (Δῶρα ἡ ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὰ Δῶρα) [9]; Ptolémaïs, l'ancienne Akko, fondation nouvelle des Ptolémées, où Antiochus III avait transporté des colons d'Antioche [10]; Samarie, qui reçut sous Alexandre le Grand et ses successeurs des colonies grecques [11]; Séleucie, sur le lac Semechonitis [12]; Hippos, la

1. Stark, p. 454.
2. *1 Macc.* IV, 15. V, 58. *2 Macc.* XII, 8 s. *Ant.* XII, 7, 4.
3. *2 Macc.* XII, 3 ss.
4. *1 Macc.* XV, 28.
5. *Ant.* XIII, 15, 1.
6. Stark, p. 452.
7. *Ant.* XV, 8, 5. *B. J.* I, 7, 7, etc.
8. Stark, p. 451.
9. *1 Macc.* XV, 11. *Ant.* XIII, 7, 2. *B. J.* I, 2, 2.
10. Voyez dans Mionnet (*Descriptions de médailles antiques grecques et romaines,* Paris, 1811, t. V, p. 37 s., nos 333-334) des médailles d'Antiochus IV (175-164) portant au revers l'inscription :

ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ . ΤΩΝ . ΕΝ . ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ.

11. Droysen, p. 600 ss.
12. C'est le lac Merom (מרום), *lieu élevé,* parce que c'est le lac

Sousitha du Thalmud (Sousya, سوسية)[1], sur le lac de Génésareth; Gadara[2]; Pella[3] et Dion[4] fondées par Alexandre le Grand[5]; Philadelphie (Rabbath-Ammon), ainsi nommée de Ptolémée Philadelphe[6]; Panéas (Dan), connue plus tard sous les noms de Césarée de Philippe et de Neapolis[7]; Aréopolis (Ar-Moab)[8], etc., toutes ces πόλεις Ἑλληνίδες[9] en un mot, et nous pourrions en allonger la liste, témoignent, par leur origine, leur développement ou leur caractère helléniques, de l'influence qu'exercèrent sur le Judaïsme la conquête et la civilisation des Grecs.

Si l'exigu territoire d'Israël était ainsi jonché de cités d'origine ou d'influence grecques, les mœurs et les idées devaient être également pénétrées de cet esprit. Les Juifs

le plus haut situé dans la vallée du Jourdain, le seul qui soit au-dessus du niveau de la mer. Le nom que lui donne Josèphe (Σεμεχωνιτῶν λίμνη, *B. J.* IV, 1, 1; τῆς Σεμεχωνίτιδος λίμνη, *B. J.* III, 10, 7. *Ant.* V, 5, 1) a la même origine (سمك, *être élevé*).

1. Clermont-Ganneau, *Revue archéologique,* juin, 1875, p. 362 ss.

2. *B. J.* II, 6, 3.

3. Voyez Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen,* Berlin, 1822-1859, t. XV, p. 1025.

4. *Ant.* XIII, 15, 3.

5. Droysen, p. 601 s.

6. *Ant.* XIII, 8, 1. *B. J.* II, 18, 1. III, 3, 3. Strabon, XVI, II, 34.

7. Pline, *Hist. nat.* V, 15. Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 17. Philostorgius, VII, 3.

8. Sozomène, VII, 15.

9. Telle est l'expression de *2 Macc.* VI, 8 et de Josèphe (*B. J.* II, 6, 3).

se portaient volontiers vers les villes nouvellement fondées par les Grecs, ou vers celles qui devaient à Alexandre et à ses successeurs leur développement et leur prospérité; ils y étaient attirés par les privilèges attachés à ces fondations récentes. Ils s'y rendirent en grand nombre, depuis que l'exil leur avait prouvé que le monothéisme avait force de vie en dehors de la Judée, et qu'Israël, loin des murs de Jérusalem, tout aussi bien que dans la ville sainte, pouvait mener une existence étroite, et s'y préserver, par la synagogue, de l'impureté de l'idolâtrie. Le mot d'ordre d'Ézéchiel (אל־תטמאו)[1] pouvait être partout observé. L'Hébreu s'approprie facilement les civilisations les plus dissemblables, témoin les dispersions si multipliées d'Israël.

Les colonies juives montrent quel puissant attrait exerçait sur eux la brillante civilisation des Grecs, qui devait les séduire par tous les profits commerciaux qu'elle leur permettait de réaliser. D'ailleurs les Lagides et les Séleucides favorisèrent ces émigrations de citoyens paisibles, travailleurs, âpres au gain et absolument étrangers à l'esprit révolutionnaire, une fois établis hors de leur patrie : c'était dans les grandes cités néo-grecques un élément conservateur que la royauté savait lui être tout favorable et qu'elle y semait d'une main libérale. Depuis les conquêtes d'Alexandre, des colonies juives s'établissent à Antioche, à Tyr et à Damas, deux villes profondément hellénisées, à Palmyre, etc. An-

1. *Éz.* XX, 7.

tiochus II Théos (260-247) accorde aux Israélites droit de cité en Ionie[1]; Antiochus le Grand (223-187) transporte deux mille de leurs familles de Mésopotamie et de Babylonie en Lydie et en Phrygie[2]. Mais c'est principalement en Égypte qu'ils se rendirent, surtout à Alexandrie, ce centre lumineux de culture grecque, où Alexandre les attira par de grands privilèges[3], et où la population juive atteignit un chiffre très élevé[4]. La longue tranquillité dont ils jouirent sous les Lagides, car la persécution, que le récit légendaire du troisième livre des Maccabées place sous le règne de Ptolémée IV Philopator (222-205), n'eut lieu que beaucoup plus tard sous Caligula[5], et l'état prospère qui fut leur partage leur rendirent les mœurs grecques plus sympathiques et durent contribuer à les leur faire adopter en partie. Les Juifs prirent si bien pied dans l'Égypte grécisée qu'ils allèrent s'établir dans la suite jusqu'en Nubie et en Éthiopie, et surtout dans la Cyrénaïque et la Libye[6]. Ils obtinrent un tel crédit à la cour des Lagides, que Ptolémée Philométor (181-146) prit leur parti dans la querelle qui s'éleva entre eux et les Samaritains;

1. *Ant.* XII, 3, 2.

2. *Ibid.* XII, 3, 4.

3. *B. J.* II, 18, 7. *C. Apion.* II, 3, 4, 6.

4. Philon, *Adv. Flaccum*, t. II, p. 525.

5. Philon, *Leg. ad Caium*, t. II, p. 562 ss. *Adv. Flaccum*, t. II, p. 521 ss.

6. *Ant.* XIV, 7, 2. *B. J.* VII, 11, 1.

sur leurs représentations, le roi aurait même fait mettre à mort deux de leurs adversaires [1].

Ces quelques notes sommaires sur l'invasion de l'Hellénisme en Palestine [2], et la remarquable dispersion des Hébreux dans les divers royaumes qui avaient appartenu à la monarchie d'Alexandre, en prouvant la pénétration réciproque des deux mondes grec et sémite, nous expliquent l'ascendant que dut avoir cette civilisation, si avancée à tous égards, sur l'esprit juif, auquel tant de domaines étaient jusqu'alors demeurés fermés. Il importe, pour notre étude, de mettre en lumière ce fait d'une si haute importance, je veux dire l'hellénisation d'Israël, parce que la constitution du parti saducéen se rattache étroitement à l'empire exercé par les idées grecques.

Malgré le silence des historiens sur l'état religieux du Judaïsme pendant la période grecque, on peut cependant tenir pour certain que le sacerdoce possède le même rang

1. *Ant.* XIII, 3, 4. Il est vrai que les documents samaritains attribuent la victoire à leur parti. D'après Abulfath, Ptolémée aurait menacé du dernier supplice quiconque élèverait des doutes sur l'autorité du temple de Garizim (*Abulfathi annales,* p. 94 ss. du texte arabe). A supposer que cette tradition très postérieure à la première soit la vraie, elle ne laisse pas de confirmer le crédit de l'élément palestinien sémitique à Alexandrie.

2. Voyez en particulier, sur le culte des divinités grecques en Judée, Stark, p. 566-598.

suprême et incontesté que l'exil lui a permis d'occuper. Pour la première fois paraît à ses côtés un sénat ou conseil d'anciens (γερουσία), dont Josèphe fait mention sous le règne d'Antiochus le Grand (223-187)[1]. Ce corps aristocratique qui vient au devant du roi syrien, loin d'amoindrir l'influence sacerdotale, ne paraît être au contraire qu'un frère jumeau du clergé. L'immixtion toujours croissante du sacerdoce dans la politique locale et même étrangère créa sans doute ce corps de conseillers du grand prêtre, qui se recrutait parmi les notables de Jérusalem. Les hautes familles israélites qui, par leurs traditions guerrières ou administratives, ou par leurs richesses formaient la classe dirigeante, se rapprochèrent du clergé, centre de la nation théocratique, seul revêtu d'un prestige suffisant pour entrer en relations avec les souverains des autres pays. Les scribes ne faisaient probablement pas partie de cette assemblée; c'est ce qu'on pourrait inférer du moins des termes précis d'un décret d'Antiochus le Grand, qui distingue le sénat des diverses corporations religieuses de Jérusalem[2]. Le fait que, dans cette pénurie de documents sur l'histoire religieuse de cette époque, la liste des grands prêtres de la période grecque nous a été conservée, prouve le rôle éminent du sacerdoce depuis

1. *Ant.* XII, 3, 3.

2. Ἡ γερουσία καὶ οἱ ἱερεῖς, καὶ οἱ γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἱεροψάλται (*Ant.* XII, 3, 3).

Alexandre [1]. Plusieurs de ces pontifes subirent l'influence grecque; il y en eut même qui ne furent que les fonctionnaires et les courtisans des princes étrangers. Passons en revue les principaux événements de leurs ministères; ils nous montreront que le prêtre devient helléniste, comme le sera le Saducéen clérical; le premier n'est que l'ancêtre du second. Le reproche que les glorificateurs du Pharisaïsme adressent au Saducéisme, lorsqu'ils l'accusent de n'être que le parti de la connivence aux intrigues des conquérants idolâtres et de favoriser leur influence délétère, suffirait à lui seul à établir cette descendance.

Nous ne savons presque rien des deux premiers souverains pontifes sous la domination grecque; il est évident d'ailleurs que la conquête d'Alexandre ne porta pas de fruits immédiats. Le premier indice de l'influence hellénique nous est signalé peu après sa mort, mais il est permis d'en contester la valeur. Nous voyons en effet un grand prêtre du nom d'Ézéchias se rendre auprès de Ptolémée Ier fils de Lagus (323-285) et jouer un certain rôle à la cour de ce prince [2]. Aucun pontife de Jérusalem, contemporain de ce monarque,

1. Voici cette liste : Jaddua (contemporain d'Alexandre), Onias Ier (v. 327), Siméon Ier (v. 300), Éléazar (v. 287), Manassé (v. 267), Onias II (v. 240), Siméon II (v. 226), Onias III (v. 198), Jason (174-171), Ménélas (171-161).

2. *C. Apion.*, I, 22. Hécatée le signale, avec de grands éloges, parmi les nombreux Juifs qui vont à Alexandrie dans le but de κοινωνεῖν τῶν πραγμάτων.

ne portant le nom d'Ézéchias, le récit de Josèphe, emprunté, il est vrai, à Hécatée d'Abdère, est évidemment erroné. M. Hanne suppose qu'il s'agit d'une famille sacerdotale qui cherche à capter les faveurs du roi d'Égypte pour renverser l'antique maison des Tsadokites et s'emparer du trône pontifical[1]; cette explication ingénieuse ne saurait être établie par le seul fait que la citation d'Hécatée mentionne expressément un ἀρχιερεὺς τῶν Ἰουδαίων. Nous préférons avoir recours à l'hypothèse de M. Herzfeld, qui voit dans Ézéchias le grand prêtre samaritain de la même époque; Ézéchias dut aller à Alexandrie pour intéresser le roi à son sanctuaire[2]. Les sources samaritaines nous apprennent d'ailleurs que, du vivant d'Alexandre et après la mort de ce prince (323), le pontife Ézéchias présidait au temple du mont Garizim[3].

L'Hellénisme exerça un puissant ascendant sur les hautes classes d'Israël; les dignitaires ecclésiastiques de Jérusalem de l'ordre le plus élevé et leur entourage nous en offrent des exemples frappants.

L'un des plus curieux est le long récit de Josèphe sur l'avare pontife Onias II et son neveu Joseph fils de Tobie[4]. La biographie de ce neveu, que la tradition, recueillie par

1. Hanne, *l. c.*, p. 239 s.

2. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, 1847-1857, t. II, p. 466, 538.

3. *Abulfathi annales*, p. 92 ss. du texte arabe.

4. *Ant.* XII, 4.

l'historien Josèphe, paraît avoir embellie d'additions légendaires, nous montre dans ce Hiérosolymitain de haute naissance un Helléniste si dévoué aux intérêts de Ptolémée Évergète (247-222), que l'excès même de son zèle envers le souverain d'Égypte prouve à quel point l'esprit grec se propageait parmi les premières familles d'Israël; sa vie est une exception qui confirme la règle. Nous le voyons devenir le favori en titre d'Évergète[1], et parvenir par ses flatteries à se faire nommer fermier des impôts de Palestine[2]; ce qu'il fut en réalité, c'est un impitoyable traitant, comme le démontre la suite du récit. Escorté de deux mille soldats égyptiens, il va dans sa patrie percevoir les impôts, fait mettre à mort vingt de ses compatriotes d'Ascalon, qui refusent d'obtempérer à ses ordres et confisque leurs biens au profit du trésor royal[3]; dans l'exercice de pareilles fonctions, il devint rapidement possesseur d'une immense fortune. Le rôle important qu'il jouait à la cour jette un triste jour sur sa moralité[4]. Son fils Hyrcan, qu'il avait eu de sa propre nièce, et dont l'histoire semble empruntée à celle de Joseph fils de Jacob et de ses frères, suivit auprès du roi les leçons de basse flatterie que son père lui avait données[5]. Ce grand

1. *Ant.* XII, 4, 3.
2. *Ibid.* XII, 4, 4.
3. *Ibid.* XII, 4, 5.
4. *Ibid.* XII, 4, 6.
5. *Ibid.* XII, 4, 7-11.

seigneur, qui se retire dans un château-fort au delà du Jourdain près d'Essébon en Pérée [1], et qui pendant sept ans fait la guerre aux Arabes pour s'enrichir de leurs dépouilles, redoutant qu'Antiochus Épiphane ne le punît sévèrement de ses incursions pillardes incessantes, finit par se donner la mort à l'avénement de ce prince, qui confisqua ses biens [2].

La biographie de ces personnages, appartenant à la haute société de Jérusalem, est fort instructive pour nous; elle montre quelle fut, dans les rangs de l'aristocratie juive, l'influence de la domination grecque, dans ce qu'elle avait de condamnable et de délétère, il est vrai; mais les cours de David, de Salomon et de bien d'autres princes israélites avaient-elles été si recommandables à cet égard? Ces figures fort peu sympathiques d'Onias II, de Joseph fils de Tobie, d'Hyrcan et de leurs parents ou amis, témoignent de la corruption des grandes familles de Jérusalem sous les succes-

1. Ἐσσεβών; c'est l'ancienne capitale des Amoréens, חשבון. Voyez Ritter, t. XV, p. 1180 s. On la trouve mentionnée sous divers noms : *Arabes Esbonitas* (Pline, *Hist. nat.* V, 12), Ἐσβούς (Eusèbe, *De situ et nom. loc. hebr.*). On a découvert en 1818 les ruines du château-fort d'Hyrcan; cette forteresse est un temple inachevé, dont la construction remonte au moins aux temps de la domination des Perses; Hyrcan le transforma en une sorte de refuge militaire, dont les débris sont reconnaissables (de Saulcy, p. 123). D'après M. Lévy et M. de Saulcy le temple aurait été bâti par l'Ammonite Tobijah contemporain de Néhémie; c'est ainsi du moins qu'ils reconstituent et interprètent une inscription sur laquelle on lit deux fois le mot טוביה.

2. *Ant.* XII, 4, 11.

seurs d'Alexandre. On sait que le plus souvent l'empire exercé par une civilisation brillante et raffinée se manifeste tout d'abord par les désordres de toute nature qu'elle provoque chez ceux qui n'ont point accoutumé d'en vivre : on se plaît à imiter les vices des grands, et ce n'est qu'après avoir, pour ainsi dire, jeté sa gourme, que la nation la moins policée reprend possession d'elle-même et emploie toutes ses forces à réaliser les progrès accomplis par le peuple qu'elle a pris pour modèle et dont la supériorité l'a comme fascinée. Tel fut le cas des Sémites à l'égard des Grecs; nous allons en voir de nouvelles preuves.

Sous le règne d'Antiochus Épiphane (175-164) l'influence pernicieuse du régime grec atteint son apogée. A cette époque nous trouvons le pontificat entre les mains d'Onias III, fils de Siméon II. Mais cette place enviée devient l'objet de rivalités et de compétitions entre ceux qui captent les bonnes grâces du roi syrien. Jason, frère d'Onias, promet au roi un tribut plus élevé que celui qu'il a jusqu'alors perçu, et lui demande l'autorisation de construire à Jérusalem un gymnase avec son ephebeion [1]; cette promesse séduisante et cette prière plus flatteuse encore déterminent Antiochus à déposer Onias et à nommer à sa place Jason. Ce dernier bâtit son gymnase et, indice remarquable de l'hellénisation

1. *2 Macc.* IV, 7-10. L'ephebeion faisait partie du gymnase; c'était une salle spéciale où les jeunes gens s'exerçaient en présence de leurs maîtres.

d'Israël, les habitants de Jérusalem viennent en foule s'y exercer; enfin parmi les spectateurs et même parmi les lutteurs, le sacerdoce compta plusieurs de ses membres [1]. Mais Jason ne se contentait pas d'entraîner ses compatriotes aux jeux des Grecs; il obtint qu'ils eussent les mêmes droits que les citoyens d'Antioche [2], tandis qu'il faisait supprimer les privilèges religieux qu'on avait octroyés aux Israélites [3], afin de mieux introduire les mœurs grecques; s'il faut en croire le second livre des Maccabées, il alla jusqu'à donner de l'argent pour qu'on fît en son nom des sacrifices à l'Hercule de Tyr [4]. L'hellénisation d'Israël paraît avoir été portée au maximum à cette époque [5]. On vit alors des Juifs qui, pour renoncer plus ouvertement aux traditions nationales, firent disparaître la marque de la circoncision [6], qui les exposait aux moqueries des Grecs, en particulier dans les exercices du gymnase.

Mais Jason ne put pas se maintenir longtemps dans ses fonctions; trois ans après avoir acheté sa charge [7], il en fut dépouillé par un certain Ménélas, frère d'un nommé Simon, administrateur laïque du temple [8], qui offrit à Antiochus un

1. *2 Macc.* IV, 12, 14. *1 Macc.* I, 15.
2. *Ibid.* IV, 9, 19. Comp. *1 Macc.* I, 14.
3. *Ibid.* IV, 11. Comp. le v. 10.
4. *Ibid.* IV, 19 s.
5. *1 Macc.* I, 12-14. *2 Macc.* IV, 13, 15.
6. *Ibid.* I, 16. *Ant.* XII, 5, 1.
7. *2 Macc.* IV, 23.
8. *Ibid.* III, 4.

tribut plus élevé que celui que Jason avait fourni. Antiochus le nomma aussitôt souverain pontife. Mais, lorsqu'en 170 le bruit courut qu'Antiochus était mort dans sa campagne contre l'Égypte, Jason crut le moment propice pour lever l'étendard de la rébellion. Du pays des Ammonites, où il s'était réfugié, il accourt à Jérusalem à la tête d'un millier d'aventuriers, s'en empare après un affreux carnage, mais il est aussitôt obligé de fuir de nouveau dans l'Ammonitide. Pour échapper à la vindicte publique, il erre de lieu en lieu, et d'Égypte, où il a fini par se réfugier, il va mourir misérablement à Lacédémone[1]; les rapports que les Lacédémoniens auraient entretenus avec les Israélites[2], semblaient devoir lui assurer dans ce pays un asile plus sûr. Quant à Ménélas, n'ayant pas observé ses engagements envers Antiochus, le roi le cite auprès de lui; mais profitant d'une insurrection qui détourne l'attention du souverain, il trafique des vases d'or du temple, en particulier pour se concilier la faveur d'Andronicus lieutenant d'Antiochus, et Onias III, qui depuis sa destitution s'était réfugié dans l'asile du temple d'Apollon à Daphné près d'Antioche, lui ayant vivement reproché cette infâme action, Ménélas le fait assassiner en 170[3]. Sur ces entrefaites, Ménélas avait temporai-

1. *2 Macc.* V, 5-9.

2. *1 Macc.* XII, 5-23. *Ant.* XII, 4, 10.

3. Le livre de Daniel fait allusion à ce meurtre (IX, 26). Le passage XI, 22 paraît plutôt s'appliquer à Ptolémée VI Philométor.

rement chargé son frère Lysimaque du souverain pontificat. Lysimaque ayant soustrait des vases d'or, pendant cet intérim, et cette déprédation ayant soulevé l'indignation du peuple, il s'ensuivit une émeute dans laquelle Lysimaque fut tué. Ménélas accusé de ces divers forfaits, parvint à se faire absoudre par Antiochus, en lui promettant de fortes sommes d'argent [1], et, pour payer plus généreusement encore son pardon, se signala en guidant Antiochus dans le temple de Jérusalem [2] et en servant le zèle persécuteur du monarque [3]. Il fut plus tard mis à mort (163) par Antiochus Eupator fils d'Épiphane [4].

Le récit que nous venons de retracer est emprunté au second livre des Maccabées. Josèphe nous représente ces mêmes événements sous un jour un peu différent, mais qui ne saurait modifier en rien la conclusion qui doit être évidemment tirée de ces intrigues. D'après lui, Siméon II aurait eu trois fils qui tous auraient exercé la charge de souverain pontife : Onias III, Jésus ou Jason, et Onias le jeune ou Ménélas. Jason n'aurait pas renversé son frère Onias III, mais lui aurait succédé après sa mort, parce qu'il laissait un fils mineur. Lorsqu'Antiochus, irrité contre Jason, l'eut destitué et remplacé par Ménélas, une lutte fratricide éclata

1. *2 Macc.* IV, 27-50.
2. *Ibid.* V, 15.
3. *Ibid.* IV, 23.
4. *Ibid.* XIII, 1-8.

entre les deux frères, mais la majorité du peuple suivit le parti de Jason; Ménélas, chassé par son frère, se rendit, avec ses partisans [1], auprès d'Antiochus et lui déclara qu'il voulait introduire les mœurs grecques à Jérusalem; il lui demandait en même temps l'autorisation d'y construire un gymnase. Antiochus accorda la permission sollicitée et l'hellénisation de Jérusalem fut l'œuvre de Ménélas [2]. Les rôles sont ainsi en partie intervertis; Jason occupe dignement le poste suprême, puisque la nation lui demeure fidèle après sa disgrâce; Ménélas n'est qu'un misérable ambitieux. Josèphe ajoute que, sur le conseil de son général Lysias, Antiochus le fit mettre à mort à Bérée, dans la dixième année de son ministère [3].

Quelque jugement que l'on porte sur ces versions, que Ménélas appartienne à la race sacerdotale ou qu'il ne soit qu'un intrus, toutes deux, en jetant un triste jour sur le souverain pontificat à la fin de la période grecque, attestent d'une manière irrécusable l'influence énorme que la domination grecque exerça sur Israël, influence regrettable dans les faits

1. Josèphe les désigne sous le nom de fils de Tobie; ce sont sans doute les descendants de Tobie père de Joseph (neveu d'Onias II) et grand-père d'Hyrcan (*Ant.* XII, 4), et non, comme le pense DE SAULCY (p. 125), de l'Ammonite Tobijah.

2. *Ant.* XII, 5, 1.

3. *Ant.* XII, 9, 7. XX, 10. Voy. le récit légendaire de son supplice 2 *Macc.* XIII, 3-8. Quant à l'identification problématique de Ménélas au José Meschita de la tradition rabbinique, voy. DERENBOURG, p. 53, note 2.

que nous venons de raconter, mais que nous allons voir agir plus heureusement dans d'autres domaines. N'est-ce point un éloquent témoignage que l'exemple d'un pieux pontife, Onias III, qui va chercher un asile inviolable dans un temple d'Apollon? Nous trouverons au début de la période maccabéenne les plus hautes fonctions sacerdotales dans des mains aussi peu dignes que celles de Ménélas, mais auxquelles elles seront bientôt arrachées. Le parti saducéen, dans la personne des pontifes asmonéens, après avoir profité des expériences faites par les Jason et les Ménélas, relèvera la dignité du corps clérical, sans renoncer pour cela à ses tendances helléniques. Les Juifs admirateurs du génie et de la civilisation des Grecs, après avoir cherché, comme à tâtons, la voie qu'ils devaient suivre pour les imiter, trouveront dans le programme de ce parti le juste milieu de leurs désirs.

La vie politique et religieuse des Juifs égyptiens, qui entretinrent toujours de fréquents rapports avec ceux de Palestine [1], accuse nettement l'influence que la Grèce exerça sur Israël. Josèphe prétend (c'est une évidente exagération) que Ptolémée Philométor (181-146) et son épouse Cléopâtre avaient confié l'administration de leurs États (ἐπίστευσαν τὴν

1. Les Juifs de Jérusalem eurent recours, pour la réédification du temple, à des artistes juifs d'Alexandrie (אומנין מאלכסנדריא של מצרים *b. Eracin,* 10 b), qui y avaient étudié l'art grec. Voy. encore *b. Joma,* 38 a.

βασιλείαν ὅλην τὴν ἑαυτῶν) à des Juifs, et qu'en particulier l'armée était commandée par des généraux Israélites nommés Onias [1] et Dosithée, qui auraient apaisé dans Alexandrie une violente sédition [2]. Cet Onias fit la guerre à Ptolémée Physcon (146-117) qui, à la mort de son frère Philométor, voulait détrôner sa veuve Cléopâtre; on sait que Physcon fit périr son neveu Ptolémée, qui avait été proclamé roi avec le surnom d'Eupator, et qu'il s'empara du pouvoir en épousant sa sœur et belle-sœur Cléopâtre. Mais le récit légendaire de la persécution, que Ptolémée Physcon aurait ordonnée contre les Juifs, rappelle en termes si exprès la légende similaire que le troisième livre des Maccabées rapporte de Ptolémée Philopator (222-205) [3], qu'il est difficile de faire, dans la narration de Josèphe, la part de l'histoire et celle de la fiction.

Le général Onias est probablement le fils d'Onias III; il avait fui en Égypte après l'odieux assassinat de son père. Nous voyons, en effet, ce descendant du pontife rappeler à Philométor les services éminents qu'il lui a rendus pendant la guerre [4]. C'est même sur ces services qu'il se fonde pour demander au roi l'autorisation d'élever à Léontopolis,

1. Les fils d'Onias, Chelkias et Ananias étaient également, en qualité de généraux, au service de l'Égypte (*Ant.* XIII, 10, 4).

2. *C. Apion.* II, 5.

3. Comp. *C. Apion.* II, 5 et *3 Macc.* IV, 1-VI, 40. Voyez notre page 104.

4. *Ant.* XIII, 3, 1.

près d'Héliopolis, un temple construit sur le modèle du sanctuaire de Jérusalem[1].

Le roi lui accorda sa demande[2] et le temple fut édifié[3].

1. La légende rabbinique imagine qu'Onias-Ménélas, qu'elle confond avec Onias IV, fils d'Onias III, fut chassé de Jérusalem pour être entré dans le sanctuaire en habit de femme; Onias aurait fui en Égypte et y aurait bâti un temple aux idoles. ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה ובשנה האחרונה אמר להן בשנה זה אני מת. אמרו לו למי נמנה אחריך. אמר להן הרי נחוניון בני לפניכם. הלכו ומינו את נחוניון וקנא בו שמעון אחיו והלך והלבישו אונקלה וחגרו צלצול. אמר להן ראו מה נדר לאהובתו אמר ליה לבשאשמש בכהונה גדולה אלבש נקלה שליך ואחגור בצלצול שליך. ברקו את הדברים ולא מצאו אותו אמרו משם ברח להר המלך. משם ברח לאלכסנדריאה ועמד יבנה שם מזבח. (*j. Joma*, 43 d). «Siméon le Juste fut pendant quarante ans à la tête des Israélites en qualité de souverain pontife. La dernière année il leur dit : «Cette année je mourrai.» Ils lui dirent: «Qui nommerons-nous après toi?» Il leur répondit : «Voici, mon fils Nechonion (Onias) est devant vous.» Ils se retirèrent et nommèrent Nechonion; mais son frère Siméon en fut jaloux : il sortit, le revêtit d'un manteau de femme et lui mit une ceinture. Il leur dit : «Voyez ce qu'il a promis à son amie en lui disant: Lorsque je serai souverain pontife, je revêtirai ton manteau et je mettrai ta ceinture.» Ils firent une enquête, mais ne le trouvèrent point. Alors ils dirent : Il s'est enfui sur la montagne royale (l'Acra).» Il se réfugia à Alexandrie, où il se fixa et bâtit un temple.» Dans le récit plus complet du Thalmud de Babylone (*Menachoth*, 109 b), il est dit qu'on chercha Onias pour le mettre à mort (להרגו); Onias y porte le nom de חוניו. Dans ces passages, Siméon administrateur du temple est frère du pontife Onias (Ménélas); cette tradition est conforme à celle du second livre des Maccabées (voy. notre page 112).

2. *Ant.* XIII, 3, 2.

3. Μικρότερον δὲ καὶ πενιχρότερον. Nous ne pensons pas que Jo-

Onias n'eut pas de peine à trouver, pour le service de ce temple, des prêtres et des lévites[1]. Quant au motif qui détermina Onias IV à ériger cette contrefaçon du temple unique, il peut résider, comme le dit Josèphe, dans l'irritation d'Onias d'avoir été dépouillé, au profit d'Alcimus, du pontificat qui lui revenait par droit d'hérédité, et dans la pensée que, seul légitime détenteur de l'autorité sacerdotale suprême, il attirerait tous les vrais Juifs à lui et à son temple de Léontopolis[2]. En tout cas cette érection, que, pour sauver les apparences, on justifia par une prophétie d'Ésaïe[3], est une des preuves les plus manifestes de l'hellénisation d'Israël. Un grand prêtre, légitime héritier du pontificat, édifiant en terre non sainte un sanctuaire copié sur celui de Jérusalem! Il y avait dans ce sacrilège officiel de quoi réveiller Esdras et Néhémie dans leurs tombes.

M. Kuenen suppose[4], d'après le fait incontestable de la fondation du temple de Léontopolis (vers 160), qu'Onias, Dosithée et d'autres Juifs de distinction quittèrent la Palestine en 170 et plus tard, et allèrent offrir leurs services à Ptolémée Philométor contre leur ennemi commun, Antio-

sèphe eut intérêt à dénigrer cet édifice, attestant la puissante extension de la race juive en Égypte; il est bien évident, qu'il ne pouvait être qu'inférieur à celui de Jérusalem.

1. *Ant.* XIII, 3, 3. *B. J.* VII, 10, 3.
2. *B. J.* VII, 10, 3. *Ant.* XII, 9, 7.
3. *Ésaïe*, XIX, 19.
4. Kuenen, t. III, p. 182 s.

chus Épiphane, et contre le frère du roi égyptien, Ptolémée Physcon. Philométor aurait accepté leurs offres de service et les aurait élevés à de hautes dignités militaires. La paix rétablie, il aurait permis à Onias et à ses coreligionnaires, la plupart anciens soldats comme lui, de s'établir près d'Héliopolis, c'est-à-dire sur la frontière à l'est du Nil, où ils devaient lui servir de grand' garde dans la direction du territoire des Séleucides. Ainsi serait rétablie la vérité historique dénaturée par les récits de Josèphe.

Il est vrai qu'un certain nombre de Juifs s'établirent autour du temple de Léontopolis[1], mais il ne reste aucune trace de cette prétendue colonie militaire. Quant à la colonie religieuse, elle paraît avoir été elle-même assez précaire; on persista à envoyer à Jérusalem les tributs sacrés et les dons[2], et à s'y rendre en pèlerinage. Peut-être le temple d'Onias acquit-il plus d'importance après la ruine du temple de Jérusalem (70 après J.-C.), mais il survécut à peine à cette destruction; il n'existe plus vers l'an 72[3].

La tentative d'Onias fut avant tout personnelle. Nous ne saurions absolument pas admettre le point de vue de M. Lucius[4] qui voit dans la fondation d'Onias une protestation

1. Οἱ Ἰουδαῖοι Αἰγύπτιοι, οἱ τὴν Ὀνίου λεγομένην χώραν κατοικοῦντες (*Ant.* XIV, 8, 1). Comp. *B. J.* I, 9, 4.

2. *Ant.* XIV, 7, 2.

3. *B. J.* VII, 10, 4.

4. Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum.* Strassburg, 1881, p. 83 ss.

contre les apostats, détenteurs du pontificat hiérosolymitain. Le temple de Jérusalem étant au pouvoir de ces hommes indignes, qui n'avaient aucun titre à la sacrificature suprême, Onias, légitime héritier des grands prêtres ses prédécesseurs, aurait bâti un nouveau temple, c'est-à-dire fondé un nouvel ordre religieux, conforme à la Loi et à l'esprit mosaïque. La tentative d'Onias est la négation si absolue du principe fondamental et du génie du culte hébreu, que cette hypothèse nous paraît inacceptable. L'œuvre d'Onias nous montre une légitime ambition brisée qui se révolte et cherche à se satisfaire en dehors du terrain d'où elle a été violemment expulsée[1]. A ce point de vue plus restreint, comme au point de vue plus général de MM. Kuenen et Lucius, l'entreprise du prêtre Onias est un important témoin de l'hellénisation d'Israël.

Mais la preuve la plus évidente de cette influence grecque sur les Juifs d'Égypte, c'est la traduction de la Bible, l'hellénisation du code sacré; nous devons insister sur ce fait, parce qu'il eut un immense retentissement dans tout le monde juif et spécialement en Palestine[2].

1. M. Cohen n'attribue d'autre dessein à Onias que d'avoir voulu « maintenir une certaine unité dans le culte des Juifs égyptiens ». Il paraît que ceux-ci avaient un assez grand nombre de maisons de prières où ne présidait aucune règle uniforme! (t. I, p. 82, note 1).

2. On sait que les écrivains du Nouveau Testament, juifs convertis, citent en général l'Ancien Testament d'après la version des Septante.

Que de chemin on avait fait depuis Esdras! De son vivant, en effet, on eût regardé comme la pire des profanations cette sorte de laïcisation de la Loi; c'était en hébreu que l'Éternel au Sinaï avait révélé la Loi : l'hébreu seul pouvait conserver pur ce précieux dépôt. Le fait que les traducteurs alexandrins rendent toujours le tétragramme sacré יהוה, qui est pour eux un véritable amulette, par le mot ΚΥΡΙΟΣ, suffit à témoigner des scrupules qu'ils éprouvaient en traduisant en grec les écrits canoniques, et nous croyons avec M. Graetz [1], contre M. Kuenen [2], que la Tradition apprécie justement les faits lorsqu'elle déclare que « ce fut une œuvre maudite que celle des anciens qui traduisirent la Loi en grec pour le roi Ptolémée. Ce jour fut aussi dur pour Israël que celui où on fabriqua le veau d'or, parce qu'il était absolument impossible que la Loi fût traduite » [3]. Cette intrusion de l'Hellénisme dans le sanctuaire de la Loi était plus à redouter que la folie d'un Antiochus Épiphane forçant brutalement l'entrée du saint des saints. Cela n'empêchait pas les Juifs d'Alexandrie d'être fiers de cette grande œuvre, qui faisait connaître aux païens la sagesse hébraïque, et dont ils célébraient chaque année le glorieux anniversaire [4].

1. Graetz, t. III, p. 42.

2. Kuenen, t. III, p. 214 ss.

3. מעשה בחמם הוקנים שכתבו לתלמי המלך את־התורה יונית והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה (*Sopherim*, I, 7).

4. Philon, *Vita Mosis*, II (t. II, p. 140 s.).

La première protestation lancée contre la version des Septante partit néanmoins d'Alexandrie; il est vrai que les Samaritains en furent les auteurs et que ce ne fut point l'intérêt général, mais une question de clocher qui suscita leur opposition; c'est du moins à un acte de ce genre qu'on peut rattacher le conflit qui s'éleva entre eux et les Juifs d'Alexandrie sous Ptolémée Philométor[1] et dont nous avons parlé plus haut[2].

La traduction du code sacré était malheureusement une nécessité. Elle fut entreprise parce qu'on oubliait l'hébreu; on l'oublia si bien que les Juifs habitant en dehors de la Palestine reçurent plus tard le nom d'hellénistes[3]. Les Septante parurent du IIIe au IIe siècle avant Jésus-Christ; la traduction fut commencée sous le règne de Ptolémée Philadelphe (285-247)[4]; elle est certainement due aux Juifs alexandrins, mais il est très probable qu'ils eurent recours

1. *Ant.* XIII, 3, 4. Voy. Graetz, t. III, p. 48. Les Septante n'avaient point admis l'interpolation samaritaine : «Tu bâtiras un autel en Garizim» (*Deut.* XXVII, 4-5). Le Pentateuque samaritain porte (au v. 4) בהר גריזים, au lieu de בהר עיבל du texte reçu. La version alexandrine traduit : ἐν ὄρει Γεβάλ.

2. Voy. notre page 104 s.

3. *Actes* VI, 1. IX, 29. Ἑλληνιστής vient d'ἑλληνίζειν, qui signifie aussi bien imiter les mœurs grecques qu'employer la langue grecque. Voy. Grimm, *Lexicon græco-lat. in libros Novi Test.* Lipsiæ, 1868, p. 139.

4. Graetz place sa composition v. l'an 150 sous le règne de Philométor (t. III, p. 615 ss.).

à leurs frères de Palestine, ne fût-ce que pour collationner les textes conservés au temple de Jérusalem[1]. Mais le travail fut fait par des hellénistes d'Égypte, comme le prouve le nombre des septante collaborateurs, imaginé par la Tradition, et qui n'est autre que celui des membres du sanhédrin d'Alexandrie[2], qui présidèrent à l'entreprise et contribuèrent peut-être en personne à la traduction.

Cette version prouve l'influence de l'Hellénisme sur Israël, non seulement par la langue[3], mais par les idées qu'elle lui emprunte. M. Kuenen repousse cette dernière assertion[4] en affirmant que les passages allégués témoignent uniquement que les traducteurs alexandrins ne firent que reproduire la manière de penser des Juifs de Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ, et il renvoie le lecteur à l'Ecclésiaste[5] et au Code sacerdotal[6] pour le scrupule qu'éprou-

1. Ptolémée II, dit la légende, envoya une ambassade au grand prêtre de Jérusalem, qui lui adressa des hommes compétents pour traduire la Bible en grec. *Ant.* XII, 2, 4-5. Philon, *Vita Mosis*, II (t. II, p. 139). Eusèbe, *Præparatio evang.* XIII, 12 (ed. Gaisford, Oxonii, 1843, t. III, p. 310 s.).

2. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 341.

3. On sait que le livre de Daniel, écrit en 167-165, c'est-à-dire à la fin de la période grecque, contient un certain nombre de mots grecs : קִיתָרוֹס, κίθαρις, פְּסַנְטֵרִין, ψαλτήριον, סַבְּכָא, σαμβύκη, סוּמְפֹנְיָה, συμφωνία (III, 5, 7, 10, 15).

4. Kuenen, t. III, p. 172,

5. *Ibid.* t. III, p. 93.

6. *Lév.* XXIV, 10-16 (Kuenen, t. II, p. 275). Ce texte du Lévitique porte la trace évidente de la répugnance à prononcer le

vent les Alexandrins à prononcer et à écrire le tétragramme sacré. Cette explication nous paraît insuffisante ; les Septante ne se contentent pas de vulgariser des conceptions particulières aux Juifs palestiniens : ils font plus et mieux. Il y a des preuves positives d'insertion d'idées grecques dans le code sacré. C'est, par exemple, la théorie platonicienne du monde intelligible, que les traducteurs ont introduite dans les deux premiers chapitres de la Genèse [1] : c'est encore la suppression des anthropomorphismes [2], en particulier la négation du repentir en Dieu [3].

La version des Septante exerça une influence considérable sur le Judaïsme égyptien et donna naissance à toute une littérature gréco-juive. A cette littérature appartiennent, principalement à l'époque qui nous intéresse dans ce chapitre, les divers livres apocryphes ajoutés au recueil canonique, entre autres la Sagesse de Jésus fils de Sirach, mais surtout celle de Salomon, dont l'esprit alexandrin éclate dans

nom de l'Éternel. L'auteur n'ose pas associer le nom vénéré au mot *blasphémer ;* il dit en effet (v. 11) : ויקב בן־האשה הישראלית את־השם ויקלל Comp. v. 16.

1. Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (*Gen.* I, 2). « Et la terre était invisible et inorganisée (non arrangée) », c'est-à-dire d'une part à l'état d'idée, de l'autre à l'état de matière informe (ici la matière, là la forme, le monde des idées, la raison divine) . . . . . κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα (*Gen.* I, 11). « . . . à la ressemblance de leurs genres ou idées », etc.

2. *Ex.* XXIV, 10, etc.

3. *Gen.* VI, 6-7.

sa théorie de la Sagesse divine, sorte de Logos hypostatique[1] qu'il appelle «l'Artiste universelle[2], le souffle de la puissance de Dieu, l'émanation vraie de la gloire du Tout-puissant[3], le reflet de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu, l'image de sa bonté[4]», etc., et dans l'idée hellénique étrangère à l'antique hébraïsme de l'immortalité de l'âme[5]. C'est à l'Hellénisme que le Judaïsme empruntera la foi à la vie éternelle[6]. A ce mouvement littéraire se rattachent encore les commentaires d'Aristobule (v. 160), adver-

1. *Sap.* IX, 4, 9. Comp. XVIII, 14-17. Pour bien saisir le point de vue de la Sapience à cet égard, comparez sa notion de la Sagesse à celle de Philon, le maître en conceptions de ce genre. (Voy. J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877, p. 66-71.) Comparez aussi la notion de la Sagesse de Dieu dans le Siracide, qui la conçoit d'une manière tout hébraïque (*Sap.* I, 1-25. IV, 11-19. VI, 18-37. XIV, 20-26. XV, 1-10. Voy. surtout XXIV, 1-21), d'après le livre des Proverbes (VIII, IX, 1-12). Malgré des paroles telles que celles-ci : «La Sagesse a été créée avant toutes choses» (I, 4); «Avant les siècles, au commencement, il m'a créée» (XXIV, 10), la Sagesse pour le Siracide n'est pas à proprement parler une hypostase.

2. Πάντων τεχνίτις (*Sap.* VII, 21).

3. Ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (*Sap.* VII, 25).

4. Ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ (*Sap.* VII, 26).

5. *Sap.* I, 15. II, 23. III, 4. IV, 2. V, 16 s. VI, 20. XV, 3, etc.

6. «C'est grâce à la propagation des livres et des doctrines de Platon que la croyance à l'immortalité pénétra chez les Hébreux.» (Derenbourg, *Acad. des inscript. et belles lettres*, séance du 15 septembre 1882.) Voy. note B à la fin du volume.

saire de l'anthropomorphisme, qui soutient que les philosophes de la Grèce ont emprunté leurs doctrines aux écrits mosaïques, les livres juifs sibyllins, et les noms des poëtes Phocylide, Ézéchiel, Philon l'Ancien, Théodote, et des historiens Eupolème, Cléodème ou Malchas, Artapan, Démétrius, Aristée et Alexandre Polyhistor, le plus récent d'entre eux qui aurait vécu v. 90-80 avant Jésus-Christ [1].

La direction imprimée par l'Hellénisme à l'esprit juif a laissé des traces plus intéressantes encore, si possible, dans le recueil même des ouvrages canoniques; nous voulons parler de cet écrit singulier, produit palestinien [2], qui porte le nom ironique de « prédication » [3]. C'est en effet une étrange prédication que cet assemblage de sentences tantôt sceptiques, tantôt orthodoxes, qui trahissent une personnalité profondément originale, mais qui, malgré ce caractère frappant d'individualité, n'en révèlent pas moins un état spirituel tout nouveau. « L'Ecclésiaste nous représente une situation intellectuelle et morale qui dut être celle d'un grand nombre de Juifs » [4]. Les nombreux araméismes de cet opus-

1. Nous avons déjà signalé (p. 42) le caractère suspect de cette littérature. Voy. encore Schürer, p. 642 s. Kuenen, t. III, p. 175 ss. Graetz, t. III, p. 50 ss., 349 s., 621-634.

2. L'auteur se place lui-même à Jérusalem (*Eccl.* I, 1, 12. II, 9).

3. קהלת c'est le prédicateur ou la sagesse qui prêche. M. Renan, dans son étude sur l'Ecclésiaste (*Revue des deux Mondes*, 15 février 1882, p. 724 ss.) se refuse à toute interprétation du mot קהלת.

4. Renan, *l. c.*, p. 734.

cule, qui prouvent un long usage parmi le peuple de la langue chaldéenne, et placent par conséquent sa composition longtemps après la captivité; le triste tableau que l'auteur trace de la monarchie et de l'administration du pays[1]; les doutes de l'écrivain, qui supposent une période de malheurs nationaux, où les désastres matériels et moraux ont battu en brèche la foi dans le bien, dans la justice et même la croyance en Dieu, voilà les principaux faits qui permettent de considérer l'Ecclésiaste comme l'un des derniers monuments de la littérature canonique d'Israël; on ne saurait d'ailleurs en conclure la date précise de son apparition[2]; disons seulement que ces doutes trouvent une place naturelle à l'époque de la domination grecque.

Le régime politique des Séleucides et des Lagides, qui n'était autre qu'un absolu despotisme, et sous lequel tant de basses intrigues déshonorèrent le pontificat, la civilisation raffinée des Grecs qui subjuguait les esprits les plus distingués du Judaïsme par son écrasante supériorité, mais qui, par les richesses de tout genre, matérielles et spirituelles, et par les mille plaisirs et nouveautés frivoles qu'elle apportait, et auxquels ils étaient loin de demeurer insensibles, leur inoculait un germe de démoralisation, cette double cause

1. *Eccl.* III, 16. IV, 1, 13. V, 7. X, 5-7, 16, 20, etc.

2. M. Graetz (*Kohelet, oder der salomonische Prediger*, Leipzig, 1871) assigne à cet écrit l'époque d'Hérode; M. Renan (*l. c.*, p. 736-743) le croit composé un siècle avant notre ère.

nous rend compte du livre de l'Ecclésiaste, de la tendance de l'auteur et du but qu'il veut atteindre. De là l'indécision dans laquelle il se complaît, doutant à peu près de tout, sans aller cependant, en bon bourgeois qu'il est, jusqu'au nihilisme, conservant encore les croyances fondamentales de sa religion, mais sans y attacher de foi véritable. L'instruction religieuse, qu'il a reçue dans sa jeunesse, semble avoir été trop forte pour qu'elle pût être entièrement déracinée dans l'âge mûr; d'ailleurs l'insuffisance du doute et le vide qu'il creuse dans la pensée et dans le cœur ramènent involontairement le sceptique à la pensée de Dieu, ou, pour le moins, provoquent en lui le besoin de vérités spirituelles.

Le thème fondamental de l'Ecclésiaste est que tout est vanité; c'est là son premier et son dernier mot[1], le véritable. Il n'est rien d'utile: quel avantage retire-t-on du travail? Sous le soleil, rien de nouveau[2]. L'homme est l'éternelle dupe[3]: rechercher la sagesse, c'est poursuivre le vent[4]. Les plaisirs et les richesses ne procurent pas le bonheur. Sages et insensés ont le même sort : les justes sont malheureux, les méchants prospèrent[5]. Tout est douleur, partant

1. *Eccl.* I, 2. XII, 10.

2. *Ibid.* I, 9.

3. « Aucun Grec mieux que ce Saducéen ne comprit l'étrangeté de notre sort. » Renan, *l. c.*, p. 730.

4. *Eccl.* I, 17.

5. *Ibid.* VII, 15.

tout est vanité, etc.[1] C'est le hasard qui préside à notre destinée, et qui sait ce qu'il adviendra de nous après la mort[2]? . . . . . Jouissons donc du moment présent, tirons le meilleur parti possible de la vie, ne nous inquiétons pas de bâtir des systèmes ni de composer des livres : mangeons avec joie notre pain et buvons gaiement notre vin, car il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse dans le séjour des morts[3]. — Néanmoins, et c'est la conclusion à laquelle de guerre lasse s'arrête l'auteur, « crains Dieu et garde ses commandements »[4].

« On conçoit que des hommes tels que l'auteur de l'Ecclésiaste n'eussent pas beaucoup de sympathie pour la Loi et le culte. Ils ne se sont pas abstenus sans doute d'offrir leurs sacrifices, d'observer la pureté légale, de respecter scrupuleusement les lois relatives aux aliments défendus, de célébrer les sabbats; mais à l'exemple des sages d'autrefois, ils ne fermaient pas les yeux à ce qu'il y avait de bon parmi les païens; la nuance juive ne dominait pas en eux. C'est ainsi que par leur scepticisme et leur pessimisme, ils prêtèrent la main aux libéraux qui voulaient s'approprier le

1. *Eccl.* II, 23.

2. *Ibid.* VI, 12. VII, 14. IX, 5. L'auteur connaît le dogme de l'immortalité, mais il le repousse (III, 20-21).

3. *Ibid.* IX, 10.

4. *Ibid.* XII, 15.

théâtre et les productions de l'art grec, apprendre les langues étrangères et lire les livres païens. » [1]

Ainsi l'Hellénisme avait troublé certains esprits et des meilleurs en Israël; en bouleversant les idées et les mœurs de l'étroit milieu juif, il en avait rompu l'équilibre et les gens habitués à réfléchir, égarés de leur route habituelle n'avaient pas encore rétabli le calme dans leurs cerveaux, reconnu le vrai dans cette révolution qui menaçait de supprimer l'Hébraïsme, car le vrai était ici et là. Cependant ces doutes, au même titre que les idées nouvelles introduites par les Alexandrins sous la lettre de la Loi, tout aussi bien que, dans d'autres domaines, les divers faits attestant la décentralisation et l'émancipation politique et religieuse qui s'opèrent en Israël, et que nous avons rapidement énumérés, prouvent qu'une partie du peuple juif, et, nous le répétons, la classe la plus élevée de la société, se sentait attirée vers l'Hellénisme par ses intérêts, par l'amour de la vérité, par le brillant éclat de ce monde nouveau qui s'ouvrait aux Juifs et paraissait à plusieurs d'entre eux devoir subjuguer l'humanité tout entière (l'histoire devait justifier leurs pressentiments), par la nécessité en un mot de réformer le Judaïsme, de le mêler à la vie générale pour le transformer du tout au tout, c'est-à-dire par le besoin de progrès. Les classes dirigeantes et à leur tête l'aristocratie cléricale, sans

1. Oort, t. IV, p. 362 s.

cesse en relations avec les pouvoirs étrangers, amenées par là à les connaître de près, apprirent à mieux juger la civilisation dont ils étaient les représentants. La foule au contraire garda ses préjugés et son exclusivisme, parce que vivant plus à l'écart des étrangers elle avait moins l'occasion de redresser à leur contact ses jugements erronés.

On s'est plu généralement et l'on se plaît encore à rabaisser les hommes qui ont suivi cette voie [1], qui devait être celle des Saducéens; on n'a voulu voir que les excès commis; on n'a compté que les morts dans cette bataille de civilisation à civilisation, nous voulons dire ceux que le monde nouveau de la Grèce a perdus par les jouissances dont il les a rassasiés, par leurs viles ambitions qu'il a satisfaites, par le scepticisme qu'il leur a inspiré. Mais il y a dans l'Hellénisme, et dans le Judaïsme enté sur lui, une étincelle d'éternelle vérité, qui n'avait jamais brillé dans l'antique Israël, dont les fanatiques de la Judée ont toujours refusé de se laisser communiquer le feu sacré, qu'ils ont toujours de parti pris mise sous le boisseau, et sans laquelle cependant la civilisation moderne n'aurait jamais pu éclairer l'humanité. Les sectateurs de l'Hellénisme en Palestine et leurs descendants les Saducéens, en entrant dans le courant grec, ont préparé

1. Voy. un portrait très défavorable et partial des Hellénistes dans Graetz (*Geschichte der Juden*, t. III, p. 4 s.); c'est toujours le procédé qui consiste à peindre en couleurs criardes, à opposer au parti idéal et parfait des Assidéens l'exécrable parti des Hellénistes.

cette fusion future du monde religieux monothéiste avec le monde des arts, des sciences et des lettres.

Comme on l'a vu, l'ascendant qu'avait pris l'Hellénisme n'était cependant pas sans dangers. Dans la période précédente, si la puissance persane était redoutable par son despotisme, Israël n'avait à craindre du moins que les excès de cette tyrannie. Il en était tout autrement sous les dominateurs grecs; à la force, dont ils pouvaient abuser, venait s'ajouter l'influence pernicieuse que ne manqueraient certainement pas d'exercer leur littérature, leur théâtre, leurs mœurs. Or il était impossible que cette action délétère ne se fît pas sentir, parce qu'une trop grande distance séparait le Judaïsme de la Grèce. L'histoire, nous ne saurions trop insister sur ce fait que nous avons déjà signalé, nous montre que, lorsqu'une civilisation avancée est apportée en bloc chez une nation fort en retard sur le peuple qui l'envahit, il se produit de toute nécessité l'un des deux phénomènes suivants : ou bien, lorsque la disparate est par trop vive, les barbares périssent au contact de cette civilisation qu'on a voulu brusquement leur inoculer, comme un remède trop énergique ruine un corps malade; ou bien, cet état supérieur ne parvient à être assimilé qu'à la condition de démoraliser, dans une mesure variable, les premières générations qui goûtent au fruit de l'arbre de la science. Les conquêtes de l'Église latine sur les polythéistes du nord de l'Europe,

les missions civilisatrices et religieuses des Européens en Afrique, en Asie et en Océanie, accomplies de nos jours, confirment éloquemment cette loi qui associe la souffrance et le mal au progrès, qui veut une douloureuse transformation, un enfantement pénible à une vie plus élevée, en retour des bienfaits qu'elle accorde. Israël ne pouvait faire exception. Mais ce qui lui épargna une partie des maux et des épreuves pénibles qui accompagnent le passage d'un état médiocre à un état meilleur, ce fut l'idée religieuse qui, chez lui, par la forme monothéiste qu'elle avait revêtue, lui assurait dans le domaine religieux une supériorité incontestable sur ceux qui, à tant d'égards, devaient lui servir de modèles et de maîtres.

Nous allons passer en revue les principaux efforts faits pour résister au courant démoralisateur grec, maintenir la pureté de la foi en Jahveh, et repousser d'une manière absolue tout ce qui vient de l'étranger, dans lequel on ne veut voir qu'un infâme corrupteur. C'est à cet esprit étroit, mais strictement juif, que se rattachent d'une part les scribes d'Esdras, d'autre part les Pharisiens. Nous allons voir le mouvement qui aboutira au Pharisaïsme s'accentuer de plus en plus, comme nous avons constaté pareil phénomène pour les précurseurs du Saducéisme; nous le verrons même prendre corps et se formuler en quelque sorte dans un parti, celui des Assidéens, proche parent du grand parti de la Séparation (פרישות). L'étude des résistances à l'esprit grec

est donc pour nous d'une importance égale à celle des acquiescements à cet esprit. Nous n'avons qu'un petit nombre d'événements à enregistrer comme témoins de la réaction contre l'Hellénisme[1]; de l'an 332 à l'an 167 l'influence grecque est prépondérante en Israël; nous ne devrons donc pas être surpris si le Judaïsme strict nous paraît si maigre et si étiolé en face du Judaïsme hellénisant.

L'un des hommes qui, malgré la modération de son caractère, paraissent avoir le plus contribué à maintenir le Judaïsme dans son ancienne étroitesse, fut Siméon II le Juste[2]; il était souverain pontife, ce qui prouve une fois de plus qu'à la fin du IIIe siècle et au début du IIe, la scission n'était pas encore opérée entre le sacerdoce, que nous venons de voir enclin à l'Hellénisme, et le parti de la résistance à l'étran-

1. Aussi Ewald qui a consacré les pages 252-265 de son quatrième volume aux Juifs ennemis de toute culture étrangère donne-t-il de tout autres proportions (p. 265-340) à l'étude du Judaïsme hellénique. Il cite comme principale preuve de l'énergique résistance que l'on opposa à l'influence grecque l'institution de la fête des *Pourim;* nous n'aurons pas recours à ce témoignage, à cause du caractère ultra-légendaire du livre d'Esther et surtout à cause de la difficulté qu'on éprouve à déterminer l'origine de cette solennité (voy. Reuss, *Littérature politique et polémique,* p. 292 s., Kuenen, t. III, p. 148-153).

2. Et non Siméon Ier, comme l'affirme Josèphe. Voy. Ewald, t. IV, p. 310 ss. Derenbourg, p. 46 ss. Kuenen, t. III, p. 68. Holtzmann, p. 90. M. Graetz (t. II, 2, p. 235, note 1) défend l'opinion traditionnelle.

ger. Il suffit, pour prouver son conservatisme, de rappeler que la Tradition en fait un des derniers membres de la Grande Synagogue, institution qui n'aurait pas soutenu le choc de l'Hellénisme.

La légende a, sans aucun doute, exagéré le rôle joué par Siméon le Juste[1]; néanmoins, l'auréole dont elle entoure sa tête, les exagérations même des haggadistes, nous peignent fort bien en lui le champion du vieil Hébraïsme. Les Thalmuds le représentent comme s'acquittant avec tout le scrupule voulu de ses fonctions sacerdotales; aussi son ministère attire sur Israël les bénédictions de Jahveh. L'élément surnaturel n'est d'ailleurs pas étranger à ces récits[2]: en voici des échantillons.

Du vivant de Siméon le Juste, à peine le bouc émissaire avait-il été lâché que ses membres étaient mis en pièces;

1. On trouve affirmé dans un nombre considérable d'anciens ouvrages (d'après 3 *Macc.* I, 8-II, 24) que Siméon le Juste s'opposa à ce que Ptolémée Philopator pénétrât dans le sanctuaire. Ce fait n'est mentionné par aucun des historiens de ce prince (Polybe, V, 34-40, 58-71 etc. Plutarque, *Cléomène,* 63 ss. Justin, XXX, 1, 2. Tite-Live XXXII, 33. Élien, *Var. hist.* XIII, 22. Josèphe, *Ant.* XII, 4, 10. Eusèbe, *Chronicon,* 137 et 143 *Olymp.*) Le *Chronicon* d'Eusèbe (143 *Olymp.*) note, d'après Josèphe, que, lors de l'expédition de Ptolémée Philopator en Palestine, Onias, fils de Siméon, exerce le pontificat. Le fait légendaire attribué à Ptolémée Philopator et à Siméon le Juste est probablement la tentative de profanation faite par Simon, administrateur laïque du temple, et repoussée par Onias III, fils de Siméon II le Juste (2 *Macc.* III, 4-IV, 6).

2. Voyez-les *j. Joma,* VI, 3. *b. Joma,* 39 a.

après lui, il fuyait au désert où les Arabes (les Sarrasins, הסרקיין)[1] le mangeaient. A la fête des expiations, la main droite saisissait toujours le bulletin du bouc destiné à Jahveh; après Siméon, ce fut tantôt la main droite, tantôt la gauche. A la même solennité, le fil rouge, qui entourait la tête du bouc émissaire, devenait blanc, symbole du pardon des péchés; plus tard il ne blanchissait pas toujours. Sous le pontificat de Siméon, la lampe qui brûlait à l'ouest du temple ne s'éteignit jamais, ce qui arriva plus d'une fois après sa mort; de même il était presque inutile d'alimenter le feu de l'autel, tant la flamme en était forte; plus tard la flamme était souvent languissante et pourtant les prêtres passaient leur journée à charger de bois l'autel, etc.

Le livre de Jésus fils de Sirach nous donne de Siméon le Juste la même caractéristique. C'est le grand prêtre idéal qui restaure le temple[2]; c'est un patriote qui, pareil à Néhémie, fortifie Jérusalem[3]. Mais dans cette peinture hyperbolique, c'est avant tout le véritable hébreu qui est exalté dans la personne du grand prêtre:

> «Comme il était brillant, dans la procession du peuple,
> Quand il sortait du sanctuaire, de derrière le rideau!
> Pareil à l'astre matinal, sortant d'un nuage,
> — — — — — — — — — — — — — — — —

1. Ar. شَرْقِيّ, Oriental.

2. *Eccl.* L, 1. Le sens incertain des v. 2-3 ne permet guère de préciser ces travaux de restauration.

3. *Ibid.* L, 4.

Au soleil qui resplendit sur le temple du Très-haut,
A l'arc-en-ciel qui brille sur un nuage lumineux,
A la fleur du rosier aux jours du printemps,
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
Au feu et au parfum dans l'encensoir,
A un vase d'or massif,
Orné de toutes sortes de pierres précieuses.»

Eccl. L, 5-10.

L'auteur va même jusqu'à dire :

«Quand il se revêtait de sa robe d'honneur
Et se parait d'une splendeur sans égale,
En montant au saint autel,
Il ennoblissait le parvis du sanctuaire.»

Eccl. L, 11-13[1].

Divers récits de la tradition rabbinique nous représentent Siméon comme un esprit qui n'était pas dépourvu de largeur. C'est ainsi qu'il avait coutume de dire: «Le monde subsiste par trois choses : la Loi, le culte et la charité.» [2] L'historien Josèphe paraît nous donner une caractéristique plus exacte des sentiments du pontife, lorsqu'il nous raconte que Siméon prit parti pour les fils aînés de Joseph fils de Tobie contre leur frère Hyrcan[3]. Josèphe attribue ce fait à la parenté du grand prêtre avec les enfants aînés; mais il est très probable que les sympathies ardentes de l'ambitieux

1. Voy. un portrait enthousiaste de Siméon dans l'accomplissement de ses fonctions sacerdotales : *j. Joma*, V, 3.

2. על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים (*Aboth*, I, 2).

3. *Ant.* XII, 4, 11.

Hyrcan pour le régime grec furent la cause du dissentiment qui éclata entre lui et le pontife, malgré la parenté, moins proche il est vrai, qui les unissait : on sait que Hyrcan était né d'un mariage dont l'origine n'avait rien de très honorable.

La résistance à l'Hellénisme qui, dans la personne de Siméon le Juste, paraît avoir été le maintien strict, mais sans exagérations, du Judaïsme traditionnel, prit une forme plus agressive dans un parti, précurseur du Pharisaïsme, celui des Assidéens [1].

1. M. Cohen (t. I, p. 74 s.) imagine qu'à l'époque d'Esdras les Tsadoukim et les Hassidim (Saducéens et Assidéens) non seulement existaient en tant que partis, mais vivaient en parfaite intelligence, témoin, d'après lui, la prière des dix-huit bénédictions (שמונה עשרה), dont la Tradition attribue la composition à la Grande Synagogue (Weil, *Le Judaïsme, ses dogmes et sa mission*, Paris, 1866 : *Introd. gén.*, p. 66 ss.). Nous n'insisterons pas sur le peu de valeur de ce document. Le Thalmud de Babylone (*Beracoth*, 28 b) lui-même ne le fait remonter qu'à l'époque de Jésus-Christ. (Comp. Ugolino, *Thesaurus Antiquitatum sacrarum*, t. XXI, Venetiæ 1758, p. 572. Schürer, p. 499 ss.) Voici d'ailleurs la traduction que M. Cohen donne du passage qu'il invoque à l'appui de sa thèse : « Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères, que ta miséricorde protège les *Tsadikim,* les *Hassidim,* et le surplus de la maison d'Israël, ses *Zékénim* (anciens) et le reste de la maison des scribes. » Le lecteur nous saura gré de transcrire le texte de ce fragment et la traduction officielle (Durlacher, *Rituel des prières journalières,* Paris, 1876, p. 87). על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פלטת סופריהם ועל גרי הצדק ועלינו יהמו רחמיך יי אלהינו. « Mais que ta compassion, ô Éternel notre Dieu, s'émeuve pour les justes et les pieux de la maison d'Israël, pour ses vieillards et ses derniers docteurs, pour les prosélytes et pour nous-mêmes. » Pour-

Il est important de bien définir ce parti, qu'il ne faut pas confondre avec celui des Pharisiens, dont il est parfaitement distinct, mais qu'il a sans aucun doute préparé, de même qu'il a créé la secte des Esséniens[1]. Les Assidéens sont, à l'époque des Séleucides, les ennemis de l'Hellénisme. Comme l'indique le nom qu'ils portent (Χασιδαῖοι ou Ἀσιδαῖοι de חסידים), c'est un parti exclusivement religieux ; ce sont les rigides, les zélés ; ils forment une association, une synagogue de rigoristes. En réalité, ce sont les descendants des expulseurs de femmes étrangères, des Esdras et des Néhémie : ils continuent la tradition des scribes. Le livre de Daniel, contemporain des dernières années d'Antiochus Épiphane (167-165) confirme exactement ce dernier fait, en montrant que l'âme de la résistance à l'Hellénisme est dans le corps des scribes. Le héros légendaire du pamphlet, Daniel, et ses compagnons, sont des savants dans la Loi[2], en

quoi ne pas remonter bien au delà de l'époque d'Esdras et ne pas voir des Pharisiens dans les Naziréens? Comp. Elias Levita, *in Tischbi, s. v.* והם הפרושים מדרכי העולם הזה כמו שהיו הנזירים : פרושים (DE WETTE, p. 279). חסידים הראשונים היו מתנבדין בנזירות (*b. Nedarim*, 10 a). Comp. GRAETZ, t. II, 2, p. 273.

1. Voy. KUENEN, t. III, p. 125 s. GRAETZ, t. III, p. 100. Voy. sur les rapports des Esséniens et des Assidéens le remarquable travail de M. LUCIUS sur l'Essénisme (p. 89 ss.), que nous avons déjà cité.

2. נתן להם האלהים מדע והשכל בכל־ספר וחכמה. Les lettres (ספר) comportent avant tout (*Dan.* I, 17) la littérature sacrée. Voy. encore *Dan.* I, 20. V, 13-17 etc.

même temps que de scrupuleux observateurs des préceptes qu'elle contient[1]. Les Assidéens, d'après les rares renseignements que nous avons sur eux, ne diffèrent pas essentiellement des scribes. Ce sont des hommes pleinement dévoués à la Loi (πᾶς ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ), au point de prendre les armes pour la défendre, lorsqu'elle est menacée par les méchants et les impies, c'est-à-dire par les Juifs hellénistes[2]; mais, dès que la paix est rétablie, ils abandonnent leurs armes parce que leurs mains sont plus propres à manier les rouleaux sacrés qu'à frapper avec le glaive[3]. Le texte sur lequel nons appuyons cette dernière assertion mentionne expressément que les Assidéens sont des scribes. Telles sont les seules données authentiques que nous possédions sur les Assidéens.

M. Derenbourg croit pouvoir rattacher à ce parti Antigone de Soco, que la Tradition place immédiatement après Siméon le Juste, et faire du célèbre précepte de ce docteur la devise des Assidéens[4] : « Ne soyez pas comme ces serviteurs empressés auprès de leur maître en vue du salaire qu'ils espèrent obtenir; mais soyez comme des serviteurs empressés auprès de leur maître sans espoir de récom-

1. Avec quel soin ils s'abstiennent des mets impurs (*Daniel*, I, 8-16)!

2. *1 Macc.* II, 42-44.

3. *Ibid.* VII, 12-18.

4. Derenbourg, p. 56.

pense[1] ». La sainte confiance avec laquelle ils vont se mettre dans la gueule du loup[2], et qui témoigne d'un désintéressement absolu capable d'aller jusqu'à l'héroïsme, n'est point en contradiction avec cette maxime stoïcienne. Il ne faut point chercher en eux de patriotisme véritable, à la maccabéenne; ils ne connaissent et ne défendent d'autre patrie que la Loi. Ce n'est pas autour de l'étendard national qu'ils se rallient, mais autour du drapeau de la protestation contre l'Hellénisme; c'est donc à tort, comme nous l'avons vu[3], que le second livre des Maccabées représente le patriote Judas comme leur chef[4]. L'étude de la période maccabéenne nous montrera les Assidéens sous leur véritable jour.

A ces quelques faits qui prouvent la résistance qu'on opposa à l'invasion des idées et des mœurs grecques, favorisée par les familles aristocratiques et sacerdotales, se rattachent plusieurs écrits, appartenant soit à la période grecque, soit à l'ère maccabéenne, ou même à une époque postérieure[5], mais que le but identique, qu'ils poursuivent, en s'opposant à l'intrusion de l'Hellénisme, nous permet de grouper ensem-

1. אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס (*Aboth*, I, 3).

2. *1 Macc.* VII, 12-18.

3. Page 14 s.

4. 2 *Macc.* XIV, 6. M. Wellhausen a fort bien démontré que l'affirmation de ce document était erronée (p. 79 ss.).

5. On ne saurait préciser la date de plusieurs de ces documents.

ble. Nous ne ferons qu'énumérer rapidement les principaux d'entre eux, cette littérature apologétique et polémique ayant été l'objet de nombreux travaux : ce sont les livres d'Esther, de Daniel, des Maccabées, de Judith, l'Ecclésiastique, l'Épître de Jérémie, etc. Tous ces documents sont animés, à des degrés divers, de la même haine contre l'Hellénisme.

L'Épître de Jérémie tourne en ridicule les divinités de la Grèce [1]. Le livre immoral de Judith [2], la véritable juive (יהודית) prêche l'assassinat politique ; il exalte le meurtre de l'étranger oppresseur par la femme séductrice et traîtresse. Quels sentiments barbares, quelle cruauté dans cette strophe, qui rappelle l'atroce chant de Deborah :

> Elle ôta ses habits de veuve
> Pour relever les opprimés en Israël ;
> Elle oignit sa face avec de l'huile parfumée,
> Elle tressa ses cheveux sous le turban,

1. Le texte parle de celles des Babyloniens et des Chaldéens (v. 3 et 40) : on ne pouvait pas ressusciter le prophète à l'époque grecque.

2. M. Renan (*Les Évangiles,* p. 29, n. 1) place ce livre après l'an 70 ap. J.-C., parce que Josèphe, avide de relever l'héroïsme des Juifs, ne le cite pas et que le premier auteur qui en fasse mention est Clément Romain (vers 95). Ces arguments sont peu concluants, surtout le silence de Josèphe qui ne cite ni Tobie, ni Job, ni les additions au livre de Daniel et ne connaît que le premier livre des Maccabées. Comp. Fritzsche, *Bibel-Lexikon,* t. III, p. 451 s. M. Reuss (*Littérature politique et polémique,* p. 329) propose l'an 134 av. J.-C., date du siège de Jérusalem par Antiochus VII Sidétès.

Elle prit une robe de lin pour le séduire;
Sa sandale ravit ses yeux,
Sa beauté captiva ses sens —
Le cimeterre lui trancha la nuque![1]

Le livre d'Esther glorifie l'intolérance et fait l'apologie de la vengeance dans ce qu'elle a de plus odieux : les représailles de persécutions qui n'ont été que projetées. Ces excès de pensées, ce dévergondage de sentiments étaient destinés à battre en brèche l'Hellénisme et à arracher les fils d'Israël aux mœurs et à l'influence de l'étranger. Et c'est encore une femme qui est l'héroïne de cet affreux drame, et lorsque les Juifs « ont fait main basse sur tous leurs ennemis, égorgé, massacré, tué, selon leur bon plaisir, ceux qui les haïssaient »[2], lorsqu'à Suse en particulier ils ont mis à mort cinq cents de leurs adversaires inoffensifs[3], sur la demande du roi, prêt à accorder à Esther tout ce qu'elle ordonnera, l'impitoyable juive réclame la continuation de cette S^t^ Barthélemy[4]! De quel esprit ces pages sont inspirées et quel éloquent témoin des haines soulevées par la domination grecque! Les citations que nous venons de faire sont

1. *Judith* XVI, 9-11.
2. *Esther* IX, 5.
3. *Ibid.* IX, 12.
4. *Ibid.* IX, 12-15. Mardochée ne vaut guère mieux qu'Haman, et il n'est pas nécessaire de boire, comme les rabbins le permettaient à la fête des Pourim, jusqu'à ce qu'on soit incapable de distinguer ces deux personnages, pour les confondre dans une même réprobation.

si caractéristiques à cet égard qu'elles nous dispensent d'en appeler aux livres de Daniel et des Maccabées, sur lesquels nous allons d'ailleurs revenir dans le chapitre suivant.

Un écrit d'une tendance bien différente, ouvrage de pure philosophie morale et religieuse, exprime, sous une forme plus décente, le mépris dans lequel son auteur tient l'Hellénisme, et la haine dont il est animé contre les conquérants grecs.

«Aie pitié de nous, Seigneur,
s'écrie Jésus fils de Sirach, un véritable Israëlite[1],
Réveille ta colère, déverse ton courroux,
Anéantis l'adversaire, écrase l'ennemi!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Que celui qui s'échappe soit consumé par ta colère foudroyante,
Et que les tyrans de ton peuple trouvent la ruine!
Brise la tête aux chefs des ennemis,
A ceux qui disent : il n'y a que nous!»

Eccl. XXXIII, 8-9, 11-12.

Mais nous ne voulons pas insister d'avantage sur ces documents dont plusieurs appartiennent à l'époque maccabéenne. En anticipant sur cette phase nouvelle de l'histoire d'Israël, notre but a été de grouper quelques déclarations anti-helléniques aussi formelles et aussi énergiques que les démonstrations des pontifes en faveur de la civilisation et des mœurs grecques et que la sympathie profonde des Juifs alexandrins à l'égard de la philosophie platonicienne et de la sagesse aryenne.

1. Voy. p. 126, note 1. Voy. encore Graetz, t. II, 2, p. 281, 283 ss.

Ainsi les deux tendances que nous avons vu naître en Israël après l'exil se développent et s'accentuent depuis la soumission de la Palestine à l'empire des Lagides et des Séleucides, pour aboutir à un schisme dans la période suivante. Pour le moment c'est l'Hellénisme qui l'emporte; à lui se rallient les représentants de l'aristocratie et ceux de l'autorité religieuse, la seule qui subsiste en Israël. Mais l'ancien esprit de l'Hébraïsme résiste néanmoins à cette influence, et la minorité des Assidéens crée un parti nouveau, celui de la résistance opiniâtre à tout ce qui vient de l'étranger [1]. Depuis la conquête d'Alexandre, le rôle du scribe n'a cessé de grandir en face de la suprématie sacerdotale. C'est ce que nous atteste le brillant portrait que Jésus le Siracide nous trace du Sopher [2]:

Il sera appelé au service des grands
Et paraîtra devant le prince.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Bien des gens loueront son savoir
Et jamais il ne sera oublié.
Sa mémoire ne périra pas

1. La Tradition représente sous une forme humouristique cette résistance à l'Hellénisme. Un jeune docteur, instruit dans la Loi, demande s'il peut étudier la science des Grecs; mais on le renvoie à *Josué*, I, 8 : «Médite la Loi nuit et jour.» Qu'il suive ce précepte et qu'ensuite il étudie la philosophie grecque! אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יוונית קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יוונית (*b. Menachot*, 99 b).

2. *Eccl.* XXXVIII, 25-XXXIX, 15.

Et son nom vivra d'âge en âge.
Les nations célébreront sa sagesse
Et la communauté fera son éloge.
Pendant qu'il vit, il laisse un nom plus grand que mille autres
Et quand il rentre dans son repos, il l'agrandit encore.

Mais l'helléniste a la position la plus forte et la citadelle qui le protège étend si loin sa puissance que le conflit est désormais inévitable entre lui et son rival. Les circonstances politiques et religieuses qui inaugurent l'ère maccabéenne le feront éclater et c'est dans cette période que nous allons voir surgir les partis dont les tendances opposées ont été préparées d'aussi longue date. Nous avons dû insister sur cette lente évolution que l'exil a provoquée en Israël ; car nous estimons que, sans cette étude, il est impossible d'expliquer les origines et de saisir le caractère du Saducéisme et du Pharisaïsme.

CHAPITRE III.

La guerre de l'indépendance et l'établissement de la monarchie asmonéenne (167-135). — Le parti politique et le parti religieux. — Patriotes et fanatiques.

La période maccabéenne est de la plus haute importance pour l'histoire des partis pharisien et saducéen. C'est en effet pendant l'insurrection nationale [1], œuvre fragile et éphémère d'un admirable patriotisme, que les deux tendances, depuis longtemps latentes en Israël, prennent corps, et c'est dans les premières années de l'établissement de la monarchie asmonéenne qu'un schisme irrémédiable s'établit entre elles.

Cette période est caractérisée par un double fait que nous avons essayé de traduire dans notre titre : le parti politique et le parti religieux, patriotes et fanatiques. Nous voyons s'y manifester deux sortes de patriotisme : l'un, le véritable, l'amour de la patrie, ce centre d'attraction des pensées, des

1. M. Cohen la compare à la révolution de 1830 (t. I, p. 113).

volontés, et des existences de chacun, l'attachement au pays, à son sol, à son indépendance, la communauté d'affections, de souvenirs, d'idées, d'habitudes, etc., qui ne font qu'un seul être idéal de tous les citoyens; l'autre, le patriotisme de la Loi[1], unique foyer de la vie tout entière, dans lequel se fondent et disparaissent et les affections, et les souvenirs, et les idées, et les habitudes, etc., tout ce qui, en un mot, demeure étranger à Dieu et à la religion.

Aucun historien sérieux ne conteste que les partis saducéen et pharisien ne se soient définitivement formés dans la période maccabéenne. Mais il y a plusieurs manières de se représenter cette origine et cette institution; parmi elles il en est une, à peu près unanimement acceptée, et que nous ne saurions considérer comme prouvée : nous l'avons déjà incidemment combattue. C'est celle qui consiste à voir dans les patriotes insurgés, à la tête desquels se trouve Judas Maccabée, les rigoristes ennemis des Grecs, c'est-à-dire les Pharisiens. M. Reuss a résumé cette opinion dans son histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. « Comme hommes politiques, dit-il, les Pharisiens étaient partisans de l'indépendance nationale et faisaient des vœux pour la liberté, décidés à combattre pour elle, dès que l'occasion serait favorable. Comme hommes religieux, ils étaient rigoureusement attachés aux croyances de leurs pères, et tout

1. Qu'on se rappelle la définition de la Mischnah que Jost a donnée. Voy. p. 20.

particulièrement aux espérances théocratiques. Ils étaient donc en politique ce que nous appellerions les patriotes, en matière de croyances religieuses, les orthodoxes[1].» A eux se rattachent les masses; leurs adversaires, les privilégiés ou Saducéens, représentent l'aristocratie, dépourvue de patriotisme, étrangère à toute orthodoxie[2].

Geiger, qu'on peut considérer comme le créateur de ce point de vue, est allé dans cette voie aussi loin qu'il est possible de se hasarder; M. Cohen seul paraît l'avoir surpassé en témérité. D'après Geiger[3], les princes maccabéens ont pu, grâce au concours de la bourgeoisie et du peuple, c'est-à-dire des Pharisiens, renverser du pontificat les descendants des Tsadokites; l'appui du Pharisaïsme leur a permis à la fois de monter sur le trône et de ceindre la tiare, d'être revêtus de la double dignité de prince et de pontife. Ainsi, c'est non seulement par leur propre mérite, mais avant tout par la masse pharisienne que les Asmonéens arrivent au pouvoir. Mais au pouvoir ils rallient bientôt à eux l'ancienne noblesse tsadokite ou saducéenne, et c'est alors qu'éclate la lutte entre Pharisiens et Saducéens, parce que l'aristocratie

1. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1852, t. I, p. 73. Voy. de même Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, p. 153.

2. Reuss, *Histoire des Israélites*, p. 59 s. Voy. de même Stapfer, art. *Pharisiens (Encyclopédie des sciences religieuses)*; Cohen, t. I, p. 68 ss.

3. *Das Judenthum und seine Geschichte*, t. I, p. 89.

cléricale a toutes les sympathies de la dynastie régnante. Cette représentation des événements suppose que les Pharisiens, qui ont succédé aux Assidéens, forment le vrai parti national, les fidèles du prêtre Mattathias. Geiger en conclut que le Pharisaïsme, connu par son étroitesse et son fanatisme pour la Loi, a pour principe fondamental la loi du progrès [1]; il va même jusqu'à voir dans ces mots d'un livre, dont on ne saurait mettre en doute l'esprit pharisien [2]: «Dieu a donné à tous l'héritage, la royauté, le sacerdoce et la consécration, comme il l'avait promis par sa Loi» [3], cet autre grand principe, prétendu fondamental du Pharisaïsme, le sacerdoce universel [4].

1. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, p. 35.

2. Voy. p. 16.

3. Ὁ δὲ θεὸς ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσι, καὶ τὸ βασίλειον, καὶ τὸ ἱεράτευμα, καὶ τὸν ἁγιασμὸν, καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου. (*2 Macc.* II, 17 s.)

4. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, p. 25. M. Hanne (*l. c.*, p. 261 s.) critique vivement ces deux dernières assertions de Geiger. Comme le remarque fort bien M. Reuss (*Littérature politique et polémique*, p. 153), «ces mots héritage, royauté, sacerdoce (universel) ne sont pas à prendre dans le sens matériel d'une institution, et ne doivent pas être interprétés de manière à se rapporter à l'histoire de n'importe quelle époque, mais ils représentent la dignité idéale d'Israël.» Comment d'ailleurs invoquer, en faveur de l'établissement par les Pharisiens du sacerdoce universel, quelques mots d'un texte, évidemment apocryphe, où l'on invite les Juifs d'Égypte à venir assister à la fête de la purification du temple (*2 Macc.*, II, 16-18)? L'institution du sacerdoce universel

M. Hausrath, avec l'ingéniosité qui le caractérise, a présenté d'une manière plus originale peut-être, mais un peu subtile, le même point de vue [1]. D'après cet éminent historien, pendant la guerre contre la Syrie, dans l'ardeur de la lutte et l'enthousiasme fébrile qu'elle avait suscité, on avait suivi scrupuleusement la Loi [2], cette loi si minutieuse, partant si désagréable dans la vie habituelle. C'était à l'observance de la Loi qu'on avait dû l'indépendance nationale; un parti résolut de maintenir systématiquement cette observance : ce fut celui des Pharisiens. Mais les Pharisiens, héros de la guerre sainte, tombent bientôt au second rang, et les Saducéens, l'aristocratie cléricale qui avait été momentanément reléguée dans l'ombre, regagnent par le sang

ruine le temple. — Fera-t-on le même raisonnement sur la royauté, et verra-t-on dans la royauté universelle la démocratie?

1. Voy. de même Hanne (*l. c.*, p. 246 s.). Graetz, t. III, p. 4. Reuss, *Le Psautier*, Paris, 1875, p. 266. Kuenen, t. III, p. 104. M. Schürer qui avait adopté cette opinion (*Neutest. Zeitg.*, p. 89 et 115) l'a rétractée, d'après MM. Wellhausen et Lucius (*Theologische Literaturzeitung*, 8 octobre 1881, p. 492). D'après M. Hanne (p. 246), il n'y a aucune différence essentielle entre les Nibdalim, les Assidéens et les Pharisiens, qui tous appartiennent au parti national et patriote. חסד aurait le même sens que פרש (tenir à distance, retenir loin du mal); donc חסיד, נבדל et פרוש seraient synonymes. D'après Gesenius, חסד signifie : être animé de zèle ou d'amour pour quelqu'un. D'où חסיד : bienveillant envers les hommes, pieux envers Dieu.

2. Est-il vrai que pendant la guerre on ait pu demeurer strictement fidèle à la Loi? Et les nécessités de la lutte qui exigent la violation du sabbat (*1 Macc.* II, 39-41) etc.?

l'autorité suprême; de là les haines éternelles entre les deux tendances [1]. L'opinion dont nous venons d'exposer les conclusions repose, croyons-nous, sur trois idées erronées, et c'est pour cela que nous ne saurions nous y rattacher. Avant d'entrer dans le détail des faits qui nous paraissent ruiner cette hypothèse, formulons en quelques mots ces idées préconçues, démenties par les événements. Cette triple erreur consiste à représenter le Pharisaïsme, à l'époque maccabéenne, c'est-à-dire à l'apparition *historique* du parti, comme ayant pour caractères distinctifs le patriotisme, l'orthodoxie et le libéralisme politique. A ces prétentions nous opposons les négations suivantes :

En premier lieu, le patriotisme, tel que nous l'avons défini, loin d'être le partage exclusif, comme on semble l'imaginer, du parti pharisien à sa naissance, n'en est pas le trait dominant. A l'époque où se forment le Pharisaïsme et le Saducéisme, le patriotisme anime la nation tout entière, sans distinction de partis, et il a pour représentant le plus éminent la famille et la dynastie asmonéenne. Nous examinerons à quelle tendance cette maison princière se rallia.

En second lieu l'orthodoxie n'est pas le fondement de sa doctrine. Cette thèse sera l'objet d'un chapitre spécial; nous y verrons que, si l'orthodoxie est, comme on la définit, la conformité aux enseignements de l'Église, c'est-à-dire en

1. Hausrath, *Neutest. Zeitgeschichte,* t. I, p. 119 s. *Bibel-Lexikon,* t. IV, p. 521 s.

Israël à ceux de la Loi, cette désignation ne saurait s'appliquer au Pharisaïsme.

Enfin l'épithète de libéraux nous paraît déplacée, historiquement parlant, quand on la donne aux Pharisiens. Sans doute les Saducéens furent l'aristocratie; mais le Pharisaïsme n'est point pour cela la démocratie, de même que le prophétisme n'a rien de commun avec le républicanisme. *Cuique suum :* à chaque siècle ses principes, à chaque révolution son génie. A l'origine, le Pharisaïsme est un parti essentiellement religieux, et s'il arrive que les masses soient de son côté, c'est que la haine religieuse qu'il voue à l'étranger, le rend populaire. Qu'on parle de popularité, non de démocratie, car l'idée de la théocratie juive, qu'adoptent Saducéens et Pharisiens, ne renferme en soi aucune idée libérale; tout au contraire l'esprit en est monarchique.

Pour nous, en un mot, la véritable conception des partis réside dans les deux affirmations suivantes : à l'origine le parti pharisien est un parti exclusivement religieux, tandis que le Saducéisme est avant tout et sera jusqu'à sa disparition un parti politique. Cette distinction, établie dès l'abord, éclaircira beaucoup l'exposé des faits et nous préservera de faux jugements.

Nous n'avons pas l'intention de retracer dans ce chapitre l'histoire de l'insurrection maccabéenne. Fidèle au programme que nous nous sommes imposé, de ne point écrire

le récit des destinées d'Israël, nous nous contenterons, comme nous l'avons fait jusqu'ici, de relever dans l'enchaînement des événements de cette période ceux qui se rapportent directement à l'origine des partis pharisien et saducéen. Nous les grouperons autour des deux qualificatifs placés en tête de notre chapitre, et nous rechercherons tout d'abord quels furent les patriotes instigateurs de la révolte maccabéenne, quelles idées ils professèrent, à quelle tendance ils se rattachèrent.

On ne peut avoir aucun doute à cet égard : la révolution asmonéenne fut éminemment l'œuvre de la nation tout entière. Les causes qui la déterminèrent le prouvent surabondamment. Nous avons vu[1] qu'Antiochus Épiphane avait une première fois (en automne 170-169) ensanglanté Jérusalem, et, guidé par le grand prêtre Ménélas, pillé le trésor du temple, qu'il avait dépouillé des ustensiles sacrés[2]. Ce premier attentat à la nation et au culte national fut vivement ressenti par le peuple. «Il y eut alors en tous lieux de grandes lamentations en Israël. Les *chefs* et les *anciens* soupiraient,»[3] et tous les citoyens sans exception étaient dans l'angoisse. L'impie Antiochus n'avait-il pas ravi et emporté à Antioche l'autel doré, le chandelier aux sept branches,

1. Page 113 s.

2. *1 Macc.* I, 21-25. Comp. *2 Macc.* V, 11-21. *Ant.* XII, 5, 3. *C. Ap.* II, 7.

3. *1 Macc.* I, 26 s.

la table des pains consacrés [1], etc., toutes ces propriétés nationales, à chacune desquelles était attachée une partie de la vie religieuse et civile du peuple d'Israël?

Deux ans après, en 168, au retour de son expédition avortée contre l'Égypte, il se vengea sur les Juifs de l'humiliation que les Romains venaient de lui infliger. Sur ses ordres, son général Apollonius envahit la Judée à la tête d'une forte armée; de nouveaux massacres ensanglantèrent la capitale; la ville fut pillée, des incendies allumés, les murs d'enceinte démolis, et on bâtit une citadelle, d'où la soldatesque ne sortait que pour persécuter la paisible population [2]. Le second livre des Maccabées ajoute même qu'Apollonius profita du sabbat pour surprendre les Juifs sans armes et les égorger plus aisément et en plus grand nombre [3].

Qui ne se serait soulevé à ces dévastations? Quelque philhellène qu'on pût être, on ne pouvait que se révolter contre pareilles folies, qu'être exaspéré de cruautés semblables. L'enthousiasme pour une civilisation ne va pas jusqu'à applaudir et encourager les inquisiteurs qui massacrent vos concitoyens, pillent les monuments nationaux et les édifices religieux, dévalisent votre propre maison, brûlent vos immeubles, dispersent vos capitaux et anéantissent votre fortune.

1. *1 Macc.* I, 23.
2. *Ibid.* I, 30-42. *Ant.* XII, 5, 4.
3. *2 Macc.* V, 24-26.

Mais le comble fut mis à la mesure lorsqu'Antiochus voulut établir l'uniformité civile et religieuse dans son empire [1]; son désir de brusquer la réforme qu'il méditait renversa son œuvre. Les Juifs avaient tout à redouter de ces mesures, qui entraînaient pour eux l'interdiction des holocaustes, des autres sacrifices et des libations qu'on faisait au temple, la profanation, c'est-à-dire la suppression des sabbats et des jours de fête. Sanctuaire, prêtres et fidèles allaient donc être souillés, selon l'expression du code sacerdotal, c'est-à-dire rendus impurs par la suspension des rites sacrés et l'introduction du culte grec. Le roi proscrivit même la circoncision [2]. Enfin, et c'est là le point culminant de la persécution, le temple de Jérusalem devait être consacré à Jupiter Olympien [3]. Ce programme fut mis à exécution : on pilla le temple, on brûla les rouleaux sacrés, on érigea partout des autels païens, on força les Juifs à célébrer les fêtes en l'honneur des divinités grecques, et le temple fut consacré au souverain Dieu de l'Olympe : le 15 Qislèv (déc. 168) sur le grand autel des holocaustes en fut dressé un plus petit dédié à Jupiter, et les sacrifices commencèrent le 25 du même mois. En même temps on égorgeait dans les rues [4]. Ces atroces

1. *1 Macc.* I, 43-46. *2 Macc.* VI, 1.

2. *1 Macc.* I, 47-51. *Ant.* XII, 5, 4.

3. *2 Macc.* VI, 2.

4. *1 Macc.* I, 52-64. *2 Macc.* VI, 2-11. *Ant.* XII, 5, 4. *Daniel,* VII, 25. VIII, 11-14. IX, 26 s. XI, 31-36. XII, 11. *Ps.* LXXIV, 3-9. Voy.

événements ont laissé d'impérissables souvenirs dans la mémoire des Israélites et se sont groupés autour de deux faits, l'un réel, l'autre légendaire, qui en sont l'expression la plus fidèle. Le premier est ce qu'on appela «l'Abomination du dévastateur» (שקוץ משמם)[1], c'est-à-dire l'autel de Jupiter; le second est la légende du scribe Éléazar et des sept frères massacrés sous les yeux de leur mère[2].

L'ensemble de ces faits prouve d'une manière incontestable que la totalité de la nation fut atteinte par la persécution. Il nous montre même que le sacerdoce eut le plus à en souffrir, puisqu'on l'exclut en quelque sorte de chez lui, c'est-à-dire du sanctuaire, et qu'on lui interdit l'exercice de ses fonctions. L'œuvre de réaction nationale fut donc accomplie de toute nécessité par chacune des classes de la société[3], et l'aristocratie sacerdotale ne fit point exception à l'entraînement général. Encore une fois, le prêtre, quelque helléniste qu'il fût, ne pouvait demeurer indifférent à l'égard d'un gouvernement qui le chassait du temple, le dépouillait de sa charge, du prestige et des privilèges qui y étaient attachés, et du même coup lui enlevait ses moyens d'existence. Le sentiment le plus élémentaire de sa dignité, du rôle qu'il

dans Derenbourg (p. 59-62) les allusions plus ou moins certaines de la Megillath Thaanith à ces divers événements.

1. *Daniel*, XI, 31. XII, 11. Ces mots sont à tort traduits en grec : βδέλυγμα ἐρημώσεως (*1 Macc.* I, 57).

2. *2 Macc.* VI, 18-VII, 42.

3. M. Graetz le reconnaît (t. III, p. 1-2).

jouait et de son intérêt personnel, devait forcément armer son bras ou pour le moins le pousser à faire cause commune avec le révolutionnaire qui entreprendrait la sainte guerre de la libération.

Nous avons la preuve irrécusable de ce que nous avançons dans la source la plus authentique de l'histoire de cette période, le premier livre des Maccabées. L'insurrection ne partit nullement de la secte des Assidéens, mais, fait très important pour la caractéristique du Saducéisme, du sacerdoce[1] : les plus lésés se révoltent les premiers. Nous lisons en effet dans le document précité : « Dans ce temps-là, se leva un certain Mattathias, fils de Jean, fils de Syméon, prêtre de la maison de Joarib (Ἰωαρίβ, יהויריב); »[2] la classe des prêtres joaribites était la première[3]. L'arrière grand-

1. Sur le patriotisme du sacerdoce voy. *1 Macc.* VII, 33-38, etc.

2. *Ibid.* II, 1.

3. *1 Chr.* XXIV, 7. Comp. IX, 10. M. Derenbourg (p. 119, n. 1) affirme que les Asmonéens appartenaient à une famille sacerdotale peu considérée. Il nous semble difficile d'établir une assertion aussi grave sur le récit traditionnel cité par Geiger (*Urschrift*, p. 204). La branche de Joarib faisait le service du temple lors de la première et de la seconde destructions : « R. Lévi dit : Joarib (Dieu luttera avec lui) est le nom de l'homme (ou de la famille); Merôn (révolte) est celui de leur ville; Massarbeï (rebelles), signifie : il a livré le temple (מסר בייתא) aux ennemis » (*j. Taanith*, IV, 68 d). Nos doutes sont confirmés par l'interprétation que donne Graetz de ce passage (t. III, p. 176, n. 3); d'après Graetz, l'hypothèse de Derenbourg repose sur une exégèse erronée de la Tradition.

père de Mattathias s'appelait Asmonée (Ἀσαμωναῖος)[1], d'où le nom d'Asmonéens donné à ses descendants.

Les paroles de douleur et d'exaspération que le texte met dans la bouche de Mattathias prouvent bien que les persécutions d'Antiochus frappaient tous les Israélites sans exception et réveillaient en tous ceux chez qui vibrait encore, quelque faiblement que ce fût, la fibre nationale, la haine contre cet insupportable fou : « Pourquoi suis-je né pour voir la ruine de mon peuple et la ruine de la ville sainte, pour être assis là tandis qu'elle est livrée aux ennemis et que le sanctuaire est aux mains de l'étranger? . . . . Quel est le peuple qui n'aurait pas participé à la conquête de son royaume, et qui n'aurait pas eu sa part de ses dépouilles? Tout ce qui faisait son ornement a été enlevé; de libre elle est devenue esclave. Tout ce que nous avions de sacré, de beau, de splendide, a été dévasté, et les païens l'ont profané. A quoi bon vivre encore?»[2] Comment l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem n'aurait-elle pas pris les armes, alors qu'on se ruait sur la patrie, vierge livrée à la merci des hordes étrangères? A combien plus forte raison, dans cette heure solennelle, le clergé ne pouvait-il se désintéresser de cette politique extérieure, objet de ses plus vives sollicitudes, quand l'imminence de la révolution allait lui permettre, par la diplomatie et par la guerre, de reconquérir l'indépendance de la patrie?

1. *Ant.* XII, 6, 1.
2. *1 Macc.* II, 7-13,

Le prêtre Mattathias, après avoir tué de ses propres mains à Modéïn un Juif renégat et l'inquisiteur royal[1] Apelle[2], qui voulait le contraindre lui-même à l'apostasie, s'enfuit dans les montagnes avec ses cinq fils Joannan, Simon, Judas, Éléazar et Jonathan, et de nombreux partisans qui dressent avec lui l'étendard de la rébellion[3]. De la région montagneuse où il s'était réfugié, il se mit en 167 avec sa vaillante troupe à renverser les autels grecs, à opérer de vive force la circoncision sur les enfants et à faire aux troupes syriennes une guerre de guérillas. Il meurt en 166 et a pour successeur son fils Judas Maccabée[4].

Relevons deux traits caractéristiques dans cette première campagne. Le premier est la boucherie à laquelle, un jour de sabbat, se laissèrent condamner un certain nombre d'insurgés, plutôt que de résister aux troupes d'Antiochus[5]. Mattathias qui, en tant que prêtre et bon Israélite, est « zélé pour la Loi et tient ferme à l'alliance »[6], mais qui n'est point fanatique ni sectaire, n'hésite pas à proscrire ce rigorisme déplacé, cette sainteté de dupe[7], tant il est vrai que le culte

1. Antiochus avait partout établi des ἐπισκόπους, pour faire exécuter ses décrets (*1 Macc.* I, 53. *Ant.* XII, 5, 4).
2. *Ant.* XII, 6, 2.
3. *1 Macc.* II, 15-30. *Ant.* XII, 6, 2.
4. *Ibid.* II, 44-70. *Ant.* XII, 6, 2-4.
5. *Ibid.* II, 31-38.
6. *Ibid.* II, 27.
7. *Ibid.* II, 39-41.

de la patrie l'emporte chez lui, comme chez les Saducéens, sur celui de la Loi, qui était cependant positive à cet égard [1]. Un Assidéen convaincu se serait fait égorger le jour du sabbat, plutôt que de travailler à sa défense. Mais le soulèvement national provoque un tel enthousiasme que l'on vit des Assidéens même prendre les armes et se joindre aux insurgés [2]; c'est là le second trait caractéristique à relever dans cette période. Le texte, il est vrai, ne dit pas s'ils modifièrent leur point de vue sabbatique; il est encore vrai d'ajouter que leur concours ne fut que momentané. Ainsi, il est bien constaté que dans l'insurrection à laquelle la nation prit part, l'élan fut donné par un membre du sacerdoce. Le clergé helléniste et saducéen ne mérite donc pas le reproche de manquer de patriotisme.

Judas Maccabée [3] se met à la tête des insurgés. Mettons

1. *Nombres,* XV, 32-36, etc.

2. *1 Macc.* II, 42.

3. On est incertain sur le sens du mot Μακκαβαῖος, en hébreu מקבי (témoin la Peschito ܡܩܒܝ) et non מכבי *(Josippon).* Il est permis de mettre en doute le sens de Judas Martel, car מקבה est le marteau du tailleur de pierre et du forgeron (*1 Rois,* VI, 7. *Ésaïe,* XLIV, 12) ou un petit marteau (*Juges,* IV, 21. *Jér.* X, 4). Le marteau de guerre porte le nom de מפץ ou מפיץ (*Jér.* LI, 20. *Prov.* XXV, 18), ou פטיש (*Jér.* XXIII, 29. L, 23). Cependant פטיש désigne aussi le marteau de l'ouvrier (*Ésaïe,* XLI, 7). L'étymologie proposée par M. Curtiss (*The name Machabee,* Leipzig, 1876), tirée d'Ésaïe, XLIII, 17 (כפשתה כבו), d'où מכבי signifierait *the extinguisher,* le brûleur, le renverseur d'armées, est démentie par l'orthographe. M. Schürer qui avait accepté l'étymologie מקבה (*Neutest.*

en lumière dans sa dictature les faits qui le rattachent étroitement au sacerdoce saducéen et à la politique chère à ce clergé, je veux dire ses fréquents rapports et les alliances conclues par lui avec l'étranger [1].

Fils de prêtre, Judas est fermement attaché à tout ce qui concerne le sacerdoce, à ses prérogatives en particulier. Quand les généraux Ptolémée, Nicanor et Gorgias entrent en Palestine avec quarante mille fantassins et sept mille cavaliers [2], Judas et ses partisans, « pour se préparer au combat, pour prier et implorer la grâce et la miséricorde de Dieu [3] », se rendent à Massépha (מצפה), l'ancien lieu de culte consacré à Jahveh [4]; et là, non seulement ils jeûnèrent, revêtirent des cilices, mirent de la cendre sur leur tête et déchirèrent leurs habits [5], signes habituels de la douleur chez les Israélites, mais encore ils apportèrent les vête-

Zeitg. p. 79) suspend son jugement (*Real-Encykl.*, 2. A., t. I, p. 505). Voy. d'autres étymologies inadmissibles citées par Fritzsche (*Bibel-Lexikon*, t. III, p. 425).

1. Quant aux « impies » contre lesquels il lutte et que mentionne fréquemment le premier livre des Maccabées, ce sont ou les Syriens (ἀνόμους, sans *Loi*, ἀσεβεῖς; III, 5-20), ou les Juifs apostats (II, 44. VII, 5. IX, 58-73), ambitieux qui veulent pêcher en eau trouble et qu'il faut se garder de confondre avec la majorité des Hellénistes; l'auteur n'applique pas ce nom au sacerdoce qui était cependant helléniste.

2. *1 Macc.* III, 38 s. *2 Macc.* VIII, 8 s. *Ant.* XII, 7, 3.

3. *Ibid.* III, 44.

4. *Juges*, XI, 11, 34.

5. *1 Macc.* III, 46 s.

ments sacerdotaux, comme pour y célébrer un simulacre de culte, offrant les prémices et les dîmes et présentant des Naziréens [1]. Plus tard nous voyons Judas à Jérusalem purifiant le sanctuaire pour le consacrer de nouveau [2], par l'office de prêtres sans défaut [3] et dévoués à la Loi, «emportant dans un lieu impur les pierres qui avaient servi à la profanation [4]», et démolissant l'autel souillé des holocaustes, dont les matériaux furent cependant déposés sur la montagne même du temple. La nouvelle consécration du sanctuaire par Judas Maccabée eut lieu le 25 Qislèv (décembre) 165 [5].

Mais si Judas demeure fidèlement attaché au sacerdoce, il l'est bien plus encore à la politique que ce parti a suivie depuis la période grecque. Il se trouve en effet forcé d'entrer en relation avec les Syriens et de conclure avec eux

1. *1 Macc.* III, 49. Nous disons simulacre, parce que le culte ne pouvait être célébré qu'à Jérusalem. Voy. en particulier sur les cérémonies du Naziréat, qui ne peuvent être accomplies qu'à Jérusalem : *Nombres*, VI; de là les v. 50 s. du texte maccabéen.

2. *1 Macc.* IV, 36-59. *2 Macc.* X, 1-8.

3. *Ibid.* IV, 42; allusion à *Lév.* XXI, 17-23.

4. *Ibid.* IV, 43-46. *Megillath Thaanith* § 17 et 20. M. Graetz (t. III, p. 12 et 603) voit dans le § 17 le souvenir d'un fait qui se rapporte à l'époque de Jonathan. M. Derenbourg (p. 60-62) nous paraît avoir avec raison réfuté l'opinion de M. Graetz; M. Schürer (p. 94, n. 2) admet la première interprétation.

5. *1 Macc.* IV, 52. *2 Macc.* X, 5. «Le 25 commencent les huit jours de l'inauguration du temple». בעשרים וחמשה ביה יום חנוכת תמניא יומין (*Megillath Thaanith*, § 23). Voy. encore *b. Schabbath*, 21 b.

des compromis. Sans doute il a remporté des victoires sur leurs généraux et les peuplades qui sont leurs alliées [1]; mais il a battu en retraite devant l'armée formidable d'Antiochus Épiphane [2]. Aussi profite-t-il de la lutte d'Antiochus V Eupator (164-162), aidé du général Lysias contre l'usurpateur Philippe, pour signer un traité de paix avec le nouveau roi qui a besoin de toutes ses forces contre son rival: le roi accordait aux Juifs la liberté religieuse [3]. Mais l'assassinat d'Antiochus Eupator et de Lysias par Démétrius Soter et l'usurpation du trône par ce dernier (162-150) [4] ne firent de cette paix qu'une trêve de courte durée. Judas Maccabée rentre alors en campagne et, par la victoire qu'il remporte sur Nicanor le 13 Adar (mars) 160 [5], assure de nouveau la paix religieuse si fort menacée par ce général [6]. Dans le but de rendre plus stable l'œuvre qu'il venait d'accomplir, il aurait même conclu une alliance avec les Romains [7], dont

1. *1 Macc.* V, 1-8. *Ant.* XII, 8, 1.

2. *Ibid.* VI, 28-48. *Ant.* XII, 9, 3-5.

3. *Ibid.* VI, 55-60. *2 Macc.* XIII, 23 s. *Ant.* XII, 9, 6 s.

4. *Ibid.* VII, 1-4. *2 Macc.* XIV, 1 s. *Ant.* XII, 10, 1. Justin XXXIV, 3. Tite-Live, XLI, 21, 24 s., 33-35, 39.

5. *Ibid.* VII, 39-50. *2 Macc.* XV, 17-37. *Ant.* XII, 10, 5. *Megillath Thaanith*, § 30 : בתליסר ביה יום נקנור

6. *Ibid.* VII, 33-38. *2 Macc.* XIV, 30-36. *Ant.* XII, 10, 4 s.

7. Ce fait serait très caractéristique, s'il était absolument certain. Mais on ne peut pas en garantir l'authenticité. Après tout Judas Maccabée n'était qu'un aventurier patriote, et l'on ne conçoit guère que les Romains se soient liés à lui par un traité. Il est possible cependant que dès ce moment les Romains se soient

les Syriens étaient les ennemis et des mains desquels Démétrius Soter s'était enfui, après avoir résidé à Rome, en qualité d'otage, jusqu'à l'âge de vingt-trois ans. Confiant dans la puissance incontestée de ce peuple [1], dont il ne saurait prendre aucun ombrage, il envoie à Rome deux ambassadeurs Eupolémos et Jason, qui passent avec les Romains un traité d'alliance offensive et défensive sur la base d'une réciprocité absolue [2]. Les sénateurs de Rome auraient même ajouté ces paroles significatives : «Quant aux dommages que le roi Démétrius pourrait leur causer, nous lui écrivons en ces termes : Pourquoi fais-tu peser ton joug sur les Juifs, nos amis et nos alliés? S'ils viennent implorer notre secours contre toi, nous ferons droit à leurs plaintes et nous te combattrons par terre et par mer». Ce beau traité ne fut pas mis à exécution. Soit que les Romains aient porté peu d'intérêt au peuple juif, ou même repoussé les demandes de secours des ambassadeurs israélites, soit que Démétrius ait devancé tout envoi possible de troupes romaines, Judas Maccabée fut battu par le général Bacchidès et périt dans la mêlée en Nisan (avril) 160; ce fut une débandade désas-

immiscés aux affaires de la Judée. Comp. Graetz (t. III, p. 639 ss.) sur les données contradictoires de *1* et *2 Macc.* et de Josèphe au sujet des ambassades asmonéennes à Rome, contradictions qui peuvent mettre en doute les dates, non le fait de ces ambassades.

1. *1 Macc.* VIII, 1-16. *Ant.* XII, 10, 6.
2. *Ibid.* VIII, 17-32. *Ant.* XII, 10, 6.

treuse de ses partisans et la Judée retomba sous la domination syrienne [1].

On peut mettre en doute l'habileté politique de Judas Maccabée; mais on ne peut nier qu'en entrant en relation avec les peuples étrangers (הגוים), qu'en étant parfois même le premier à leur faire les avances, il n'ait singulièrement dévié de cette ligne de conduite, strictement hébraïque, que le prophète Jérémie avait sans cesse préconisée. Un sectaire assidéen n'eut jamais agi de la sorte. Judas au contraire suivait les traditions larges et indépendantes du sacerdoce helléniste [2]: le Pharisaïsme n'a pas le droit de revendiquer le héros de l'indépendance nationale : il appartient tout entier à la tendance saducéenne.

Ses successeurs montrent le même attachement au sacerdoce et à sa politique. La mort de Judas Maccabée avait jeté le désarroi dans le parti national; il n'y avait cependant aucun danger imminent pour Israël. Les mesures vexatoires du général Bacchidès [3] n'avaient pas empêché la grande majorité des Juifs [4], grâce à la misère générale, de se rallier

1. *1 Macc.* IX, 1-22. *Ant.* XII, 11, 1 s.

2. M. Schürer (p. 90) reconnaît cette indépendance de vues fort étrangère à l'hébraïsme strict.

3. *1 Macc.* IX, 25 s. Nous traduisons par mesures vexatoires ces mots du texte : Βακχίδης ἐνέπαιξεν τοῖς φίλοις Ἰούδα. Josèphe (*Ant.* XIII, 1, 1) paraît évidemment exagérer quand il parle de tortures et de meurtres : Ὁ (Βακχίδης) δὲ βασανίζων πρῶτον αὐτοὺς (τοὺς Ἰούδα φίλους) καὶ πρὸς ἡδονὴν αἰκιζόμενος, ἔπειθ' οὕτω διέφθειρε.

4. C'est ce que *1 Macc.* IX, 23, dans le style particulier à cet

à leurs gouverneurs grecs. C'est à cette période de tranquillité relative que M. Graetz place le véritable développement, sinon l'origine, des trois partis entre lesquels se divisa la nation, Assidéens, Hellénistes et Asmonéens[1] et qui se réduisent à deux en réalité, le Pharisaïsme et le Saducéisme. Mais la paix dont on jouissait n'était qu'une paix armée : les patriotes n'avaient pas déposé les armes; encore moins les armées royales s'étaient-elles éloignées. Au milieu de l'indécision qui semble avoir alors paralysé Israël, on éprouva le besoin de se mettre sous la protection d'un sauveur, qui prit la succession de Judas Maccabée : ce fut son plus jeune frère Jonathan[2].

Dans l'histoire de ce prince, un premier fait vient confirmer nos précédentes assertions. Après les premiers engagements de Jonathan avec Bacchidès, ce général, de retour à Jérusalem, s'empare comme otages des fils des principaux habitants et les fait emprisonner dans la citadelle[3]. On

écrit, exprime ainsi : «Après la mort de Judas, les méchants poussèrent comme l'herbe dans tout le pays d'Israël, et tous les malfaiteurs fleurirent.» Et l'on prétend que ce livre est d'une impartialité absolue (voy. p. 10)! Le texte ajoute même (v. 24) : «La campagne aussi paraissait aller du côté de l'ennemi.»

1. Graetz, t. III, p. 2 ss. Les Asmonéens ne sont pas, à proprement parler, un parti : ils constituent la royauté légitime; à eux seuls appartient le pouvoir, que personne ne leur conteste. Nous verrons que tous les princes asmonéens, à une ou deux exceptions près (Alexandra et Hyrcan II), se rattachèrent au parti saducéen.

2. *1 Macc.* IX, 28-31. *Ant.* XIII, 1, 1. Comp. Graetz, t. III, p. 8.

3. *Ibid.* IX, 53. *Ant.* XIII, 1, 3.

voit donc bien que l'aristocratie, malgré ses tendances hellénistes, ne faisait pas cause commune avec les tyrans étrangers; cet aveu nous paraît important sous la plume d'un auteur (l'historien du premier livre des Maccabées) si peu suspect de sympathie envers les Hellénistes. Jonathan suivit d'ailleurs la politique indépendante de son aîné; il aurait renouvelé l'alliance avec Rome et conclu un traité du même genre avec les Spartiates[1].

D'un tout autre intérêt sont les rapports de Jonathan avec Alexandre Balas (150-146); la tendance helléniste à se rapprocher de l'étranger et à rompre le cercle étroit dans lequel les partisans de la Séparation (Assidéens et Pharisiens) prétendaient enclore la vie nationale, prend, sous Jonathan, d'étranges proportions. Alexandre Balas, qui passait pour fils d'Antiochus Épiphane, entre en compétition avec Démétrius Soter, le roi légitime, et veut lui arracher sa couronne, soutenu qu'il est de la plupart des princes voisins[2]. Aussitôt Démétrius accorde plein pouvoir à Jonathan, dont il fait un général à sa solde, en même temps

1. *1 Macc.* XII, 1-23.

2. Sur l'histoire curieuse d'Alexandre Balas et ses alliances avec Attale II de Pergame, Ptolémée VI Philométor, Ariarathès V de Cappadoce et le Sénat romain, voyez *Ant.* XIII, 2, 1. Eusèbe, *Chronicon* (ed. Mai et Zohrab, Milan, 1818), I, 40, 16. Olymp. 158 ss. Justin, XXXV. Diodore de Sicile, *Fragm.* XXXII, 10, § 1. XXXIII, 3. Appien, *De rebus syriacis*, 67. Polybe, III, 5. XXXIII, 14, 16. Strabon, XIII, 4, 2. XVI, 2, 8. Tite-Live, XLVIII, 8. L, 12 ss. LII, 38 ss., 46.

qu'il donne l'ordre de délivrer les otages [1]. Mais Alexandre Balas, jaloux de se concilier l'influence du héros asmonéen, fait plus encore : il lui envoie un manteau de pourpre et une couronne d'or, le nomme grand prêtre et l'an 152, à la fête des tabernacles, Jonathan revêt les ornements sacerdotaux [2]. Le pontificat était resté sept ans inoccupé; depuis la mort d'Alcimus (159), haut dignitaire clérical dévoué aux Séleucides, ces princes, sans doute dans la crainte de donner aux Israélites une apparente indépendance dans la personne du grand prêtre, s'étaient opposés à pourvoir à la vacance [3]; les fonctions sacerdotales les plus élevées furent sans aucun doute remplies, durant ces sept années, par un membre du clergé, mais auquel on ne voulut reconnaître aucun caractère officiel [4]. Nous voyons ainsi, fait remarquable, un membre de la classe sacerdotale recevoir, coup sur coup, de deux princes païens, les titres de général et, ce qui est plus grave, de grand prêtre. Encore une fois, un affilié du parti rigoriste se fût soustrait à ces honneurs prodigués par des princes idolâtres et souillés; mais Jonathan les repoussa si peu, qu'en politique clairvoyant, nous le voyons refuser les offres séduisantes de Démétrius [5], et afficher ses senti-

1. *1 Macc.* X, 1-11. *Ant.* XIII, 2, 1.
2. *Ibid.* X, 15-21. *Ant.* XIII, 2, 2.
3. *Ant.* XX, 10.
4. On donnait à ces fonctionnaires le nom de *Sagan* (סגן). *Joma* VII, 1, etc.
5. *1 Macc.* X, 22-47. *Ant.* XIII, 2, 3.

ments hellénistes en prenant ouvertement le parti d'Alexandre Balas, auquel il montra une véritable fidélité. Il est même si bien en cour qu'il est reçu, avec les témoignages de déférence les plus éclatants, à Ptolémaïs, par Alexandre Balas et Ptolémée Philométor son beau-père, dont il s'était d'ailleurs concilié la faveur par de riches présents; c'est à cette occasion qu'Alexandre lui décerna les titres de général et de préfet (στρατηγός καὶ μεριδάρχης)[1]. Le premier livre des Maccabées ajoute naïvement que le prince asmonéen, ainsi nommé gouverneur civil et militaire, s'en retourna à Jérusalem on ne peut plus satisfait (μετ' εὐφροσύνης). Quelle ambition, en effet, ces dignités et ces privilèges ne devaient-ils pas éveiller dans le cœur de Jonathan, et comme ils devaient fortifier en lui les sentiments hellénistes!

Jonathan d'ailleurs prouva bientôt sa reconnaissance à Alexandre Balas en infligeant en 147 une défaite complète aux troupes de Démétrius Nicator (146-142, 128-125); Alexandre lui en témoigna généreusement sa satisfaction[2]. Mais Jonathan avait su se conduire si habilement dans ce conflit qu'à la mort d'Alexandre, qui fut assassiné en 146[3], Démétrius Nicator lui confirma et ses prérogatives et ses

1. *1 Macc.* X, 59-66. *Ant.* XIII, 4, 2.

2. *Ibid.* X, 67-89. Comp. le récit moins admissible de *Ant.* XIII, 4, 3 s.

3. *Ibid.* XI, 14-19. *Ant.* XIII, 4, 8. Diodore, *Fragm.* XXXII, 10, § 1. Tite-Live, LII, 46.

titres[1]; Jonathan le remercia de la protection qu'il lui accordait en apaisant dans le sang et le feu une insurrection qui avait éclaté à Antioche[2]. Peu après Démétrius Nicator eut à lutter à son tour contre un prétendant Antiochus Théos, fils d'Alexandre Balas, que Diodote Tryphon mit en avant contre Démétrius en 144 et qu'il fit assassiner en 142 pour régner à sa place[3]. Jonathan, fidèle à sa précédente ligne de conduite, fut dévoué à ce nouveau maître (Antiochus Théos) qui lui avait confirmé son titre de pontife, témoin la défaite qu'il infligea aux troupes de Démétrius, dans la plaine de Chatsor (חצור)[4], au nord du lac de Génésareth[5], et son expédition contre Damas, où il entra en vainqueur[6]. La confiance de Jonathan dans le meurtrier Tryphon fut la cause de sa perte : il se laissa surprendre par lui, et, après avoir été son prisonnier pendant quelque temps, périt assassiné par son ordre en 143[7].

1. *1 Macc.* XI, 20-37. *Ant.* XIII, 4, 9.

2. *Ibid.* XI, 44-51. *Ant.* XIII, 5, 3.

3. Eusèbe, *Chronicon,* Olymp. 160. Diodore, XXXIII, 17. Tite-Live, LII, 38, 54.

4. *Juges,* IV, 2. *Josué,* XI, 1. etc.

5. *1 Macc.* XI, 38-40, 54-74. *Ant.* XIII, 5, 3-7.

6. *Ibid.* XII, 24-32. *Ant.* XIII, 5, 10. D'après M. Derenbourg (p. 99, n. 2) la Megillath Thaanith (§ 33) fait allusion à ces événements. Voy. l'interprétation toute différente de M. Graetz (t. III, p. 608 s.)

7. *Ibid.* XII, 39-53. XIII, 12-23. *Ant.* XIII, 6, 1 s., 4 s. Tite-Live, LV, 35.

Les faits et gestes de Jonathan laissent sur l'esprit du lecteur une singulière impression : plus d'héroïsme chevaleresque ni de sainte témérité. Jonathan, c'est l'habile politique, qui sert fidèlement le puissant roi, son protecteur du moment, prêt à l'abandonner dès que la fortune lui est contraire et qu'un usurpateur paraît à l'horizon. Que reste-t-il du grand prêtre dans ce prince, qui parcourt sans cesse la Palestine à la tête de ses troupes? Sans doute l'idée religieuse n'occupe dans son esprit que le second rang. Jonathan est un ardent patriote; ce n'est pas un fanatique de la Loi, car c'est dans le but politique de rétablir l'indépendance de sa patrie que nous le voyons agir en Helléniste ou en Saducéen sincère et sérieux.

L'influence saducéenne se manifeste également sous Simon, frère aîné et successeur de Jonathan (143-135), fondateur de l'ère maccabéenne (an 170 des Séleucides, 142 av. J.-C.)[1]. Le premier livre des Maccabées mentionne sans doute son zèle à faire observer la Loi et à relever l'éclat du culte[2]; mais il insiste aussi sur les alliances que Simon conclut avec les peuples étrangers.

1. *1 Macc.* XIII, 41 s. *Ant.* XIII, 6, 6.

2. Voy. la peinture idyllique *1 Macc.* XIV, 4-15. Peut-on appliquer à cette observation de la Loi le texte de la Megillath Thaanith (§ 15) où il est question de renégats exécutés? «Le 22 Eloul nous avons de nouveau appliqué la peine capitale aux renégats.» בעשרין ותרין ביה תבנא לקטלא משמריא. M. Derenbourg (p. 68 s.) et M. Graetz (t. III, 604) le pensent. Ce dernier historien reconnaît

Simon, en effet, en 140[1] envoie en ambassade à Rome Numénius, avec un grand bouclier d'or pesant mille mines, pour signer un traité d'alliance avec le grand peuple[2]; les relations avec les Spartiates sont renouvelées dans le même but[3]. Démétrius Nicator, qui n'avait pas à se louer des Juifs, comme son compétiteur Tryphon, reconnut lui-même sans réserve Simon comme grand prêtre[4]. Simon serait même entré en négociations diplomatiques avec Mithridate I^er^ (Arsace VI) roi des Parthes, qui défit en 138 Démétrius Nicator et s'empara de sa personne[5]. Simon poussa si loin cette tendance à s'unir à l'étranger[6], qu'il envoya à Antiochus VII

l'incertitude du sens d'*helléniste* correspondant au terme משמריא; mais il invoque à l'appui de son interprétation *1 Macc.* XIV, 14 (ἐξῆρε πάντα ἄνομον) et 36 (εὐωδώθη ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τοῦ ἐξαρθῆναι, etc.), passages où il n'est parlé que d'*expulsions* de païens et d'étrangers. Voy. encore *1 Macc.* XIII, 47-50. Quelle incertitude dans les renseignements tirés des sources rabbiniques!

1. *1 Macc.* XIV, 27 et 40.

2. *Ibid* XIV, 24; comp. v. 16-18 et 40. XV, 15-24. *Ant.* XIII, 7, 3. On lit dans Justin (XXXVI, 3) : *A Demetrio quum descivissent, amicitia Romanorum petita, primi omnium ex Orientalibus libertatem receperunt,* facile tunc Romanis de alieno largientibus. Ce dernier trait est charmant.

3. *1 Macc.* XIV, 19-23. Le même Numénius avait été délégué à Sparte par Jonathan (*1 Macc.* XII, 16).

4. *Ibid.* XIV, 38.

5. Graetz, t. III, p. 6, d'après *Midrasch l'Chanukah* (Bet-ha-midrasch, 1, ed. Jellinek, p. 140).

6. Notre jugement est confirmé par le fait que M. Hanne lui-même (*l. c.*, p. 248) reconnaît que Simon *hésita* entre le Pharisaïsme et le Saducéisme.

Sidétès, pour le secourir dans sa lutte contre Tryphon, deux mille guerriers, de l'or et des armes[1]; on sait de quelle reconnaissance il fut payé par ce souverain[2].

De même que pour Jonathan, il est difficile de dire ce qu'est devenu le grand prêtre dans ce prince qui bat monnaie[3] et ce général juif qu'on nomme Simon. Le peuple, il est vrai, lui conféra le pontificat comme dignité héréditaire[4], mais c'est au même titre qu'il est revêtu de la dictature. Les noms qui expriment cette dernière qualité abondent dans le premier livre des Maccabées. Simon, en effet, y est appelé : ἡγούμενος[5], στρατηγὸς καὶ ἐθνάρχης[6], enfin Σαραμὲλ[7], transcription grecque de l'hébreu שר עם על[8], synonyme d'ἐθνάρχης.

Si nous cherchons à résumer en quelques lignes le rôle des patriotes et de leurs chefs, les dignitaires asmonéens,

1. *1 Macc.* XV, 26.
2. *Ibid.* XV, 27-36.
3. *Ibid.* XV, 6.
4. Εἰς τὸν αἰῶνα (*1 Macc.* XIV, 41). La restriction «jusqu'à l'apparition d'un prophète digne de foi», qui semble n'accorder qu'une hérédité conditionnelle paraît n'avoir été insérée que pour ménager les susceptibilités des fanatiques, la maison des Asmonéens n'ayant légitimement aucun droit au pontificat. (Lucius, p. 87 s.)
5. *1 Macc.* XIV, 41.
6. *Ibid.* XIV, 47. *Ant.* XIII, 6, 6.
7. *Ibid.* XIV, 27.
8. Derenbourg, p. 66, n. 3. p. 450 ss. Nous comprenons à peine l'hésitation de M. Reuss (*Littérature politique et polémique,* p. 117, n. 7) à accepter cette interprétation. M. de Saulcy (p. 275, n. 2) voit dans *Saramel* le nom de Jérusalem *affreusement estropié!*

depuis l'origine de l'insurrection maccabéenne jusqu'au rétablissement de la monarchie nationale, période pendant laquelle le pouvoir exécutif est entre les mains du prince-pontife, assisté du conseil des anciens [1], nous constatons que c'est à l'aristocratie sacerdotale (saducéenne) et nationale (asmonéenne) que la majorité se rallie : le peuple est avec les Asmonéens, chefs religieux, civils et militaires. Il est avec eux, parce que, sous leur conduite, il s'est affranchi du joug syrien, parce que, grâce à leur politique, toute empreinte d'Hellénisme, allant solliciter de puissantes alliances, montrant dans ses rapports avec les autres peuples des sentiments et un esprit étrangers au Judaïsme strict et intolérant, la Palestine s'est reconstituée en état maître de ses destinées. Le vrai patriotisme l'emporte sur le fanatisme de la Loi. Pour les patriotes saducéens et asmonéens, la question religieuse, la liberté de culte une fois établie et respectée, n'est plus à l'ordre du jour; ils s'en tiennent à cet égard à l'orthodoxie traditionnelle, n'innovant rien, ne modifiant rien; leur idéal, en morale et en religion, fut un juste milieu, ennemi de toute excentricité, fanatisme, étroitesse, dogma-

1. Γερουσία (*1 Macc.* XII, 6. Comp. XIV, 20, 28. *2 Macc.* I, 10. IV, 44. XI, 27). Il n'est pas encore question du sanhédrin proprement dit qui n'apparaît pour la première fois, sous ce nom, qu'à l'époque de Pompée et de César (*Psalt. Sal.* IV, I. *Ant.* XII, 3, 3. XIV, 9, 3-5). Voy. notre page 31 s. Sur cet obscur problème, comp. Schürer, p. 407 ss. Kuenen, t. III, p. 68. Holtzmann, *Bibel-Lexikon*, t. V, p. 446. Derenbourg, p. 83 ss.

tisme, intolérance, qui leur permettait d'emprunter à l'étranger les idées et les mœurs qui leur paraissaient supérieures à celles de leurs concitoyens. Les Asmonéens, promoteurs de l'insurrection et restaurateurs du royaume d'Israël, furent les représentants par excellence de cet ardent patriotisme et de cet esprit tolérant et large, qui se traduisit en politique par ce qu'on nomme aujourd'hui l'opportunisme, seul principe de gouvernement pour les partis qui veulent se maintenir au pouvoir. C'est ainsi que l'aristocratie sacerdotale, née pour la politique et pour la guerre, aimée du peuple, qu'elle avait rendu à lui-même, créa, au milieu des luttes contre les despotes syriens, le parti saducéen, qui devait toujours demeurer étroitement attaché au programme des Asmonéens [1].

En face des patriotes se trouvent les fanatiques, minorité qui exalte les principes religieux au détriment des principes sociaux et nationaux. Cherchons, par le petit nombre de textes qui les mentionnent, à déterminer le rôle qu'ils ont joué dans l'insurrection maccabéenne et dans l'œuvre de la restauration monarchique d'Israël.

Un fait caractéristique à cet égard, que nous avons déjà

1. Nous estimons absolument contraire aux faits, du moins à cette époque, de représenter le peuple comme opposé à l'aristocratie sacerdotale asmonéenne (Kuenen, t. III, p. 118 s.); c'était à elle, comme nous l'avons montré, qu'il devait son indépendance.

signalé dans notre introduction, c'est le silence à peu près absolu des documents pharisiens sur cette période de l'histoire du Judaïsme. Sur cette glorieuse révolution, « les Thalmuds et les Midraschim ne fournissent que quelques indications, généralement obscures, et qui, pour être comprises, ont besoin d'être éclairées par les données puisées aux autres sources. »[1] Quant aux rares événements de cette époque auxquels il est fait allusion dans la Megillath Thaanith, la concision et l'ambiguïté des termes dans lesquels ils sont narrés, donnent lieu à des interprétations subtiles ou contradictoires, comme on l'a vu par quelques-uns des exemples que nous en avons cités. Ce silence de parti pris, cette indifférence des écrits traditionnels à l'égard de l'histoire maccabéenne, prouvent évidemment que les fanatiques se tinrent en dehors du grand mouvement national. Les sources rabbiniques, inspirées par le Pharisaïsme, revendiqueraient sans aucun doute pour leurs ancêtres dans la foi et la Séparation (פרישות) l'honneur d'avoir secoué le joug syrien, si leurs pères avaient réellement pris part à la révolution de l'an 167.

Or, d'après les quelques renseignements que nous fournit le premier livre des Maccabées, il fut loin d'en être ainsi. Les Assidéens, précurseurs des Pharisiens, n'ont joué qu'un rôle très effacé dans les guerres maccabéennes. Revenons sur l'origine de l'insurrection nationale pour nous en con-

1. Derenbourg, p. 56 s.

vaincre et voyons à qui était confiée la dignité de souverain pontife à cette époque; c'est à dessein que nous avons passé sous silence ce dernier fait, parce qu'il est intimement lié à l'histoire des Assidéens.

On se rappelle que le grand prêtre Ménélas avait été mis à mort en 163 par l'ordre d'Antiochus Eupator[1]. Il eut pour successeur Alcimus[2], de race sacerdotale, mais qui n'appartenait point à la branche régnante des Onias[3]. D'après Josèphe, Antiochus Eupator l'aurait en 162 nommé souverain pontife[4]. D'après le premier livre des Maccabées, lorsque Démétrius Soter détrôna Antiochus Eupator, Alcimus se serait rendu auprès de lui pour lui offrir ses services contre les patriotes; le roi l'aurait chargé de concert avec son général Bacchidès de pacifier la Judée et l'aurait à cette occasion élevé au pontificat[5].

1. Page 114.
2. Ἀλκιμος, Ἰάκειμος, Ἰάκιμος, יקים.
3. *Ant.* XX. 10. Comp. *1 Macc.* VII, 14.
4. *Ibid.* XII, 9, 7. XX, 10.
5. *1 Macc.* VII, 5-9. D'après *2 Macc.* XIV, 13 Alcimus est nommé par Démétrius Soter, mais plus haut (*ibid.* v. 3) le même document affirme qu'Alcimus avait déjà été grand prêtre; il aurait ainsi succédé à Ménélas, après le supplice de ce pontife. On voit que le récit du second livre des Maccabées est une sorte de conciliation des traditions contradictoires conservées par Josèphe et par le premier livre des Maccabées. On ne saurait néanmoins rien en conclure sur l'âge du second livre des Maccabées; voy. p. 15 ce que nous avons dit de l'époque à laquelle on peut rapporter la composition de cet écrit.

C'est à l'époque de cette mission que le rôle des Assidéens revêt un caractère important pour nous. L'étude comparée des fragments parallèles du premier et du second livres des Maccabées met en pleine lumière l'attitude réellement prise par les fanatiques dans l'insurrection.

D'après le récit du second livre des Maccabées, on ne saurait douter un seul instant, comme nous l'avons déjà remarqué, de la participation des Assidéens à la guerre nationale. «Alcimus, y est-il dit, appelé au conseil par Démétrius Soter et interrogé sur les dispositions et les desseins des Juifs, dit ceci : Les Juifs du parti qu'on nomme les Assidéens, et dont Judas Maccabée est le chef, entretiennent la guerre et sont en état de rébellion, de manière qu'ils troublent continuellement la tranquillité du royaume. Par cette raison, moi-même, j'ai été privé de ma dignité héréditaire, je veux dire du pontificat».[1] Ainsi, d'après ce fragment, les Assidéens ont pour général Judas Maccabée et sont représentés comme les fauteurs de la guerre.

Dans le premier livre des Maccabées, au contraire[2], les Assidéens sont le parti de la paix; c'est pour l'obtenir qu'ils vont trouver Bacchidès et Alcimus, délégués du roi Démétrius. Voici d'ailleurs en quels termes l'auteur raconte et

1. *2 Macc.* XIV, 6 s. On va voir combien est absurde cette dernière assertion, tant les faits la contredisent.

2. Remarquer que *1 Macc.* VII et *2 Macc.* XIV traitent exactement le même sujet.

caractérise cette mission : « Cependant un grand nombre de légistes se rendirent auprès d'Alcimus et de Bacchidès, pour s'entendre avec eux sur une convention (ἐκζητῆσαι δίκαια). C'étaient les Assidéens, qui les premiers parmi les Israélites leur demandaient la paix. Car ils pensaient : un prêtre de la race d'Aaron est venu avec ces troupes ; il ne nous fera pas de mal. » [1] Les Assidéens ne suscitent donc pas la guerre. On sait qu'en réponse à leur demande pacifique, les envoyés royaux firent décapiter soixante d'entre eux. Comme l'avait écrit le psalmiste, contemporain des persécutions d'Antiochus Épiphane,

> « les nations avaient livré, ô Dieu !
> La chair de tes fidèles aux bêtes de la terre [2] ! »

Ici, comme le fait remarquer M. Wellhausen [3], les Assidéens, groupés autour des scribes, forment un parti indépendant, agissant en opposition aux Maccabées et à Judas, puisqu'ils reconnaissent Alcimus, non seulement comme grand prêtre, mais comme représentant légitime de l'autorité syrienne, ce que ne faisaient pas les révolutionnaires [4].

1. *1 Macc.* VII, 12-14.
2. בשר חסידיך לחיות־ארץ (*Ps.* LXXIX, 2).
3. Wellhausen, p. 80. Weber, p. 12.
4. M. Hitzig (*Geschichte des Volkes Israel,* p. 117) conteste cette interprétation ; d'après lui *1 Macc.* VII, 13 (Ἀσιδαῖοι) est une évidente interpolation née du verset 17 (חסידיך du Psaume LXXIX). M. Wellhausen (p. 80 s.) répond avec raison que le verset 17 se comprend bien mieux, s'il a été question auparavant des Assidéens, et non pas seulement des scribes. Le prétendu interpolateur au-

Rien de plus facile à saisir, comme l'a montré M. Wellhausen, que la conduite des Assidéens dans l'insurrection nationale ; cherchons à en faire ressortir la rigoureuse logique aux yeux du lecteur.

Au début, la guerre des Maccabées est essentiellement et exclusivement religieuse : on se bat pour défendre la Loi mise en péril par les persécutions d'Antiochus Épiphane ; il ne s'agit point d'une lutte désespérée, à outrance, pour sauvegarder l'indépendance et l'honneur de la patrie. De fait, le but religieux qu'on poursuivait fut atteint le 25 Qislèv 165, lorsque Judas Maccabée purifia le temple. Mais en luttant les Israélites ont senti naître ou plutôt se réveiller en eux d'autres sentiments ; le patriotisme transforma à leurs yeux les événements dont ils étaient les héros. En même temps, le champ de leur activité militaire s'élargit, toujours au nom de la liberté religieuse ; ils vont sur les territoires voisins porter secours aux frères persécutés [1]. Or, dès l'origine de la campagne, les Syriens ont agi avec mollesse. Qu'était cette petite Judée en face du royaume syrien, un

rait dû ajouter au verset 12 ces mots : συναγωγὴ γραμματέων καὶ Ἀσιδαίων, ou ceux-ci : οὗτοι οἱ Ἀσιδαῖοι ; il eût ainsi bien mieux introduit le verset 17. D'ailleurs, ajoute M. Wellhausen, le mot Assidéen ne peut se lire au verset 17 qu'en hébreu ; donc l'interpolation supposée n'a pu se faire que dans le texte hébreu. Celle-ci serait donc presque contemporaine de la composition du livre ; car la version grecque a paru peu après l'original hébreu.

1. *1 Macc.* V.

chef de partisans comme Judas Maccabée, contre des troupes régulières et des généraux expérimentés? Il semblait qu'on n'eut rien à redouter d'une aussi misérable province. Antiochus d'ailleurs était loin, occupé à imposer à ses sujets persans ses mesures d'unification religieuse, lorsqu'il mourut en 164 après avoir vainement essayé de piller le temple d'Anaïtis à Elymaïs. La succession au trône n'était pas affaire de minime importance en Syrie, et dans ces circonstances les candidats rivaux se souciaient peu à Antioche de défendre Jupiter Olympien installé par Épiphane à Jérusalem.

D'autre part, les Syriens ne pouvaient pas ne pas comprimer l'insurrection juive qui étendait dangereusement le théâtre de la guerre jusqu'aux portes de Damas. C'est ce danger que prit en sérieuse considération, après trois ans de répit, Lysias, tuteur d'Antiochus V Eupator, qui en 162 envahit la Palestine. La guerre fut malheureuse pour les Juifs, l'insurrection abattue, momentanément du moins, et le pays pacifié. Lysias laissa aux révoltés la liberté, au nom de laquelle ils avaient pris les armes et qu'ils avaient conquise en 165, je veux dire la liberté religieuse. Il ne voulait qu'une soumission politique : il rétablit donc les choses telles qu'elles étaient avant Antiochus Épiphane. En réalité, il ne pouvait faire davantage : c'eût été folie que de recommencer les violentes tentatives d'Antiochus Épiphane pour imposer un nouveau culte au peuple le plus jaloux de ses croyances religieuses. La paix de Lysias n'était que l'expres-

sion des faits; elle devait, au point de vue de la liberté religieuse, être inébranlable. Cependant nous voyons Démétrius Soter, successeur d'Antiochus Eupator, poursuivre la guerre contre Judas Maccabée; s'il la continue, ce n'est plus pour restreindre ou pour détruire la liberté du culte, parce qu'en Palestine on ne se bat plus pour la liberté, déjà conquise, de professer le mosaïsme; on y lutte pour l'indépendance politique de la patrie. Ainsi tout s'est transformé et l'on peut dire qu'en 162 la guerre religieuse a pris fin. Depuis cette date les Maccabées perdent de vue le but religieux qu'on voulait atteindre à l'origine; ils iront le dépassant de plus en plus, témoin Jonathan, témoin Simon et ses successeurs, témoin leurs alliances avec les peuples étrangers, témoin surtout la gloire qui leur revient d'avoir été les restaurateurs politiques d'Israël. C'est alors que les Assidéens, qui, faisant en quelque sorte violence à leurs principes religieux, avaient tout d'abord pris les armes [1], quand il s'agissait de défendre la Loi de Jahveh, se séparent, car avec la liberté religieuse ils ont obtenu tout ce qu'ils désiraient [2].

1. *1 Macc.* II, 42.

2. Nous ne saurions accorder à M. Wellhausen (p. 84) que la majorité du peuple est avec eux. *1 Macc.* VII, 18 prouve non pas l'adhésion du peuple aux principes des Assidéens, en particulier à la reconnaissance du pontife qui participe au meurtre des soixante membres de ce parti, mais son indignation et la crainte que lui inspire cette révoltante boucherie.

Si les Assidéens avaient été l'âme de l'insurrection contre l'Hellénisme, personnifié sous sa forme la moins acceptable dans Antiochus Épiphane, on comprendrait avec peine qu'ils se fussent ralliés au pontife Alcimus, représentant de ce même Hellénisme, *alter ego* des dominateurs syriens. Alcimus, en effet, avait obtenu le pontificat par le roi de Syrie; de concert avec le général Bacchidès, il avait lutté contre les révolutionnaires et consenti au meurtre des Assidéens. Sans doute il n'avait rien changé à la Loi ni au culte [1]; mais il avait été la créature du roi Démétrius [2]. Par ce dernier caractère, qui ressort évidemment des textes, il ne pouvait être qu'odieux aux patriotes; mais en tant que pontife reconnu par les véritables maîtres de la Palestine, les princes syriens, c'est-à-dire en tant que pontife légitime, il pouvait être accepté par les rigoristes, et nos documents prouvent qu'en fait il le fut par les Assidéens. Nous ne saurions donc admettre avec M. Schürer [3] que ce fut par ses procédés

1. La démolition du mur de la cour intérieure du temple, et non pas des murs du temple, comme le prétend Wieseler (*Real-Encyklopädie*, 2e A., t. I, p. 254), qu'il ordonne dans le but évident de faciliter l'accès du temple aux étrangers, ne pouvait porter atteinte ni au culte ni à la Loi (*1 Macc.* IX, 54). C'est à ce fait que M. Graetz (t. III, p. 11 s., 603) rapporte le § 17 de la Megillath Thaanith que nous avons vu (p. 164) M. Derenbourg rapprocher d'un autre événement. Voy. d'ailleurs le portrait quelque peu flatté d'Alcimus par M. Graetz.

2. *1 Macc.* VII, 4-11, 12-25. IX, 1-6.

3. Schürer, p. 89.

artificieux et cruels qu'il parvint à intimider les Assidéens au point de briser en eux toute velléité de résistance. De même la rigidité de leurs principes les a contraints de se retirer de la lutte à main armée; ainsi c'est par ces mêmes principes que, devenus étrangers à l'insurrection, ils reconnaissent l'autorité religieuse officielle, digne de respect en vertu de la succession pontificale établie par Jahveh, grâce aussi à la théorie de l'*opus operatum*. La Loi est pour eux au dessus de la Patrie; voilà pourquoi ils se rattachent à Alcimus, représentant officiel de la Loi.

Le schisme des Assidéens est de toute importance pour l'histoire des partis religieux en Israël. C'est à ce mouvement séparatiste que M. Lucius rapporte l'origine de l'Essénisme [1]. Nous voyons à la même époque se constituer pour la première fois le parti pharisien, dont le nom exprime précisément ce désir de se retirer du monde où l'on agit et où l'on meurt pour la patrie. L'Essénisme fut l'extrême gauche du Pharisaïsme, qui n'était lui-même que l'organisation du schisme assidéen, la transformation d'une protestation isolée en une opposition réfléchie et obstinée, telle qu'un parti constitué peut seul la présenter. Les paroles laissées par José ben Joézer, l'Assidéen du sacerdoce [2], qui paraît avoir été

1. Lucius, p. 95 ss. Les critiques acérées de M. Schürer (*Theologische Literaturzeitung*, 8 octobre, 1881, p. 493 ss.) ne nous paraissent pas renverser la thèse originale de M. Lucius.

2. חסיד שבכהונה (*Chagigah*, II, 7).

proche parent du pontife Alcimus [1] et qui fut peut-être parmi les soixante victimes de Bacchidès, expriment la pensée qui préoccupe surtout ces hommes voués à l'étude [2] : « Que ta maison, dit-il, soit un lieu de réunion pour les savants; baise la poussière de leurs pieds et désaltère-toi avec avidité à leurs paroles [3] ». On le voit, c'est un appel à la paix et à la retraite, appel significatif dans un temps si agité [4].

Sans aucun doute, ces hommes de la Loi, et de la Loi seule, n'étaient pas animés du même esprit que les patriotes, et lorsque ces derniers, avec leurs tendances hellénistes, voyaient une œuvre nouvelle à accomplir, et à laquelle on n'avait pas encore mis la main, les premiers se reposaient de leurs travaux, parce qu'ils avaient en 165 atteint le but, le maintien de la Loi.

1. Voy. dans Derenbourg, p. 53, n. 2, les légendes sur lesquelles repose cette assertion, qui n'est rien moins que prouvée.

2. D'après M. Cohen (t. I, p. 127), à l'époque maccabéenne, où l'on substitua l'élément laïque à l'élément religieux dans les emplois publics, José ben Joézer fut élevé à la haute dignité de chef du sanhédrin « non plus *parce que*, mais *quoique* prêtre ». Il est difficile de travestir plus complétement l'histoire. Pour le même écrivain (t. I, p. 155) l'insurrection maccabéenne fut dirigée autant contre l'aristocratie sacerdotale que contre la domination étrangère.

3. יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם (*Aboth*, I, 4).

4. Derenbourg, p. 65.

Dès lors chacun va dans sa direction propre : le prêtre et le patriote, ouverts à l'influence grecque, suivent la route qui conduit au Saducéisme, l'Assidéen, rigoriste et fanatique, celle qui mène au Pharisaïsme. Lorsque les Asmonéens deviennent grands prêtres, princes et hommes d'état, l'aristocratie prend en eux une nouvelle force, et plus que jamais les Assidéens et les scribes constituent le parti rigoriste. A cette date les deux partis saducéen et pharisien sont nés et organisés. Le schisme qui vient de s'opérer ira s'aggravant de plus en plus : nous allons voir, sous le règne de Jean Hyrcan, la guerre éclater entre Pharisiens et Saducéens.

CHAPITRE IV.

La guerre entre les partis pharisien et saducéen sous Jean Hyrcan Ier (135-106).

Tous les historiens sont d'accord pour attribuer au règne de Jean Hyrcan une importance exceptionnelle pour le développement des partis pharisien et saducéen [1].

En fait le règne d'Hyrcan fut un des plus heureux de la monarchie israélite depuis ses origines. Hyrcan réalisa les plans conçus par les premiers Asmonéens et que ses prédécesseurs n'avaient qu'imparfaitement exécutés. Sous son administration, la Judée fut un état libre, fort au dessus, par sa puissance, des nations qui l'entouraient. Les ennemis héréditaires qui la menaçaient de près, Syriens, Iduméens, Samaritains étaient ou vaincus ou réduits à l'inaction par sa force et son prestige. La Palestine enfin était à peu près

1. Holtzmann, p. 124 s. Graetz, t. III, p. 87 ss. Schürer, p. 114 ss. Derenbourg, p. 70 ss., etc.

bornée par les mêmes frontières qu'elle avait possédées aux époques les plus brillantes de son passé. « Les rives du Jourdain, les côtes de la mer, les routes que suivaient les caravanes pour aller d'Égypte en Syrie et en Asie Mineure, étaient toutes au pouvoir de la Judée[1] ». Cet état prospère d'Israël, résultat de la politique des Asmonéens, est la preuve évidente que ce même esprit helléniste, large et indépendant, qui avait animé Simon et Jonathan dans la gestion des affaires publiques, présidait au gouvernement de Jean Hyrcan.

Ce n'est pas à dire pour cela que ce prince fût absolument étranger à l'étroitesse israélite. La haine qui semble l'avoir inspiré dans son expédition contre les Samaritains, lorsqu'il détruisit le temple de Garizim[2], et dans la conversion imposée aux Iduméens[3], mesure dont les conséquences

1. Graetz, t. III, p. 83.

2. *Ant.* XIII, 9, 1. Le § 22 de la Megillath Thaanith fait allusion, d'après M. Graetz (t. III, p. 604), à cette destruction, d'après M. Derenbourg (p. 72 ss.), à la prise de Samarie. Le vague du texte : בעשרין וחד ביה יום הר גריזים « Le 21 Qislèv (entre les années 113 et 105, d'après Schürer, p. 113, n. 1.) est le jour du mont Garizim », ne permet guère de préciser. Cependant, comme le § 18 de la Megillath Thaanith : בעשרין וחמשא ביה אחידת שומרון « Le 25 Marcheschvan Samarie fut prise, » rappelle expressément le jour où Hyrcan s'empara de cette ville, l'interprétation de M. Graetz nous paraît préférable; elle est confirmée par la glose du § 22 et le récit parallèle *b. Joma,* 69 a, qui rapporte au règne d'Alexandre le Grand la destruction du temple de Garizim.

3. *Ant.* XIII, 9, 1.

devaient être si funestes à Israël[1], nous rappelle qu'à certains égards il fut un intolérant digne de sa race. Mais cette intolérance, loin d'avoir suscité ces manifestations éclatantes de la force brutale, fut plutôt réveillée par le désir d'étendre et d'affermir la puissance du jeune royaume.

Comme ses prédécesseurs, Hyrcan renouvelle l'alliance avec Rome, qui lui prête son appui contre Antiochus VII de Sidé et Antiochus IX de Cyzique[2]. Sa tendance à frayer avec l'étranger le porte même à accompagner, à la tête de ses troupes, Antiochus Sidétès dans sa campagne contre les Parthes[3]; Josèphe va jusqu'à prétendre qu'Hyrcan, pour subvenir aux frais de son armée, profana la tombe de David pour en retirer les trésors qui y étaient, paraît-il, renfermés[4]. On peut supposer avec M. Graetz qu'il s'agit des réserves pécuniaires, provenant des impôts de guerre perçus par les Asmonéens pendant leurs différentes expéditions[5]. En tout cas, le fait que la Tradition ait traduit ce prélèvement de fonds par la légende de la profanation de la tombe du plus vénéré des monarques israélites, prouve que Jean Hyrcan n'était pas en odeur de sainteté auprès des fanatiques. Cet

1. Témoin Hérode l'Iduméen.

2. *Ant.* XIII, 9, 2. XIV, 10, 22.

3. *Ibid.* XIII, 8, 4. Ce concours était tout volontaire de sa part: Γίνεται δ'αὐτῷ καὶ πρὸς Ἀντίοχον φιλία καὶ συμμαχία.

4. *Ibid.* XIII, 8, 4. Le fait est accepté tel quel par Fritzsche (*Bibel-Lexikon*, t. II, p. 598) et Holtzmann (p. 121).

5. Graetz, t. III, p. 78.

argent n'était-il pas destiné, en effet, à fournir la solde des *mercenaires*[1]? Un prince pharisien n'aurait pas commandé des troupes étrangères, aux côtés d'un roi syrien, dans une guerre, à laquelle il n'avait, après tout, aucun intérêt.

Ce qui met enfin en évidence que la ligne politique et religieuse suivie par Jean Hyrcan était bien celle de ses prédécesseurs, ce sont les titres mêmes qu'il prit. Sa biographie nous le montre à la fois prince, général et grand prêtre, mais, comme Judas, Jonathan et Simon prince avant tout[2]; le don de prophétie qu'on paraît lui avoir attribué[3] fait honneur à ses talents de politique consommé. Les monnaies qu'il fit frapper et qui, au lieu du lis de Simon, portent comme emblème la corne d'abondance imitée du type des souverains macédoniens[4], confirment ces titres. On y trouve empreinte le plus souvent l'une des deux légendes suivantes :

1. Πρῶτος Ἰουδαίων ξενοτροφεῖν ἤρξατο (*Ant.* XIII, 8, 4).

2. Sans doute les premiers Asmonéens ont restauré le culte, après les profanations d'Antiochus Épiphane et les désordres que les perpétuels conflits avec les Syriens devaient forcément y introduire; mais il ne faut pas, comme le fait M. Graetz (t. III, p. 114 ss.), attribuer une importance excessive à leur rôle à cet égard, puisque des pontifes indignes, tels qu'Alcimus, s'acquittaient si ponctuellement de leurs fonctions qu'ils s'attiraient les suffrages des rigoristes.

3. *Ant.* XIII, 10, 7. *B. J.* I, 2, 8. Voy. *b. Sotah*, 33 a et *j. Sotah*, IX, 13 la légende de la voix qui retentit à ses oreilles dans le saint des saints lui annonçant sa victoire sur Antiochus le Cyzicène.

4. Graetz, t. III, p. 85.

יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים

יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים

La dernière (*Jean Hyrcan grand prêtre et chef de la communauté des Juifs*)[1] atteste un degré d'autorité plus effective; elle est donc évidemment postérieure à la première. Les inscriptions officielles qui respectent toujours les préjugés populaires et les conventions sociales, et où on ne lit la vérité qu'entre les lignes, mettent en relief le titre sacerdotal[2], l'ancien Israël n'ayant jamais connu l'union des pouvoirs civil et religieux; au nom de pontife il était difficile de joindre décemment, sur les pièces officielles, celui de roi. Ce fut donc pour ménager les susceptibilités traditionnelles qu'on fit paraître dans les légendes monétaires d'abord le

1. Telle est l'interprétation de M. Graetz (*Gemeinwesen*, κοινὸν τῶν Ἰουδαίων, t. III, p. 84, n. 2) et de M. Schürer (*Gemeinschaft, Genossenschaft*, p. 113 s.) חבר signifie *société, réunion* (*Osée*, VI, 9. *Prov.* XXI, 9), *communauté*. On a beaucoup varié sur le sens de ce mot. M. de Saulcy (*Revue numismatique*, 1864, p. 382 s.) le traduit par *ami;* Ewald (*Gött. Anz.* 1855, p. 643) et Arnold (*Real-Encyklopädie*, 1e A., t. IV, p. 766) par *général;* Geiger (*Urschrift*, p. 121 s.), M. Derenbourg (p. 83), M. Wellhausen (p. 28 s.) par *sénat, sanhédrin*, γερουσία.— Le Thalmud donne le sens de communauté : *Beracoth*, IV, 7 (חבר עיר), *b. Megillah*, 27 a et b. *Rosch Haschanah*, 34 b, etc.

2. En général, le Thalmud ne voit dans Hyrcan que le grand prêtre; cela ne saurait nous surprendre. Cependant le récit *b. Kiddouschin* célèbre incidemment ses talents de général. Quant aux mesures religieuses légales prises par Hyrcan, d'après la Mischnah, voyez-en les textes fort obscurs dans Derenbourg, p. 71 s. et Graetz, t. III, p. 123 ss.

peuple seul, ensuite le prince qu'on appela modestement le premier (ראש) des Juifs.

Observons d'ailleurs d'une manière générale que l'administration asmonéenne, depuis Judas Maccabée jusqu'à Jean Hyrcan, n'avait fait que développer l'éducation helléniste d'Israël. Comme le remarque M. Graetz[1], les Asmonéens n'avaient pas seulement appris de leurs voisins syriens ou égyptiens les arts de la guerre, de la tactique, de la construction des forteresses, mais aussi l'architecture grecque et l'art de frapper des monnaies ornementées avec goût. C'est en effet dans le style grec qu'ils s'étaient fait bâtir un superbe palais à l'ouest de la colline du temple et à l'extrémité nord-est de la ville haute. Devant ce palais, se trouvait un vaste espace couvert orné de colonnades; on appelait cette salle de réunions populaires le Xyste (ξυστός[2]); il était au bord du ravin qui séparait la ville haute du temple. Un pont permettait de se rendre du Xyste à l'édifice sacré[3]. On avait encore construit dans la ville haute un monument en style grec pour le sénat (βουλή, βουλευτήριον)[4]. Enfin c'était

1. Graetz, t. III, p. 87-89.

2. En Grèce, le Xyste était un corridor couvert, dans un gymnase, où les athlètes s'exerçaient en hiver. L'édifice dont il est ici question était donc bien couvert; c'est donc à tort qu'on en parle le plus souvent comme d'une place publique (de Saulcy, *Jérusalem,* Paris, 1882, p. 116).

3. *Ant.* XX, 8, 11. *B. J.* II, 16, 3. V, 4, 2. VI, 3, 2. 6, 2. 8, 1.

4. *B. J.* V, 4, 2.

en style grec que Simon et Hyrcan avaient fait ériger le mausolée de leur famille à Modéïn [1]. L'usage de la langue grecque était en outre fréquent à la cour, à cause de ses perpétuelles relations avec les princes étrangers; ce fut sans doute en grec que s'exprimèrent les ambassadeurs envoyés à Rome. « Plus que jamais on ajouta au nom de famille hébreu des prénoms d'origine grecque » [2].

Cette hellénisation d'Israël, qui, on le voit, ne s'était point arrêtée pendant la période insurrectionnelle, nous explique l'opposition croissante entre les partis saducéen et pharisien sous le règne de Jean Hyrcan. Josèphe, il est vrai, semble la faire remonter, dans ce qu'elle a de plus contradictoire, à la dictature de Jonathan [3]. Mais le vague de la formule chronologique dont il se sert (κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον), qui contraste si étrangement avec la précision des dogmes controversés par les trois partis (Pharisiens, Saducéens, Esséniens) qu'il mentionne, précision qui atteste un développement que ces partis n'avaient certainement pas atteint, même à l'époque d'Hyrcan, prouve que le témoignage de Josèphe ne saurait être pris à la lettre.

C'est sous l'administration de Jean Hyrcan que la guerre éclate entre Pharisiens et Saducéens. Avant d'entrer dans le détail de cette lutte et de ses origines, avant d'insister

1. *1 Macc.* XIII, 27-30. *Ant.* XIII, 6, 5.
2. Graetz, t. III, p. 89.
3. *Ant.* XIII, 5, 9.

sur son importance pour la caractéristique des partis, arrivés en un mot à l'un des moments critiques de leur histoire, il est de toute nécessité que nous résumions rapidement leur évolution antérieurement au règne d'Hyrcan, réservant à un chapitre spécial l'étude des principes et des croyances qu'ils professaient.

Comme on l'a vu, le Pharisaïsme est né de cette tendance étroite, inhérente au Judaïsme, à retenir Israël loin du contact des nations (הגוים), et à le conserver dans un état de pureté idéale et religieuse. Cette tendance est essentiellement judaïque : Israël s'est toujours efforcé de vivre à l'écart. La cause de cette séparation, toujours ardemment recherchée, réside dans le monothéisme, qu'Israël proclame longtemps avant tout autre peuple, et qu'il dut absolument protéger contre l'invasion et l'influence morbide du polythéisme. Voilà l'origine véritable et la légitime raison du mouvement pharisien. Cette tendance séparatiste s'accusa de plus en plus depuis l'exil, le grand contact, la cohabitation forcée avec les *nations;* elle s'accrut sous le régime perse et sous la domination grecque; elle prit corps et se constitua en parti à l'époque des persécutions insensées d'Antiochus Épiphane. L'abîme entre *séparés* et païens, entre fanatiques et tolérants, alla s'élargissant et se creusant toujours davantage jusqu'au règne de Jean Hyrcan. C'est alors que José ben Joézer et José ben Jochanan déclaraient impurs le sol des peuples

idolâtres et les vases en terre, cette dernière interdiction ayant pour but de rendre à peu près impossibles tous rapports intimes entre Grecs et Juifs, et devant sceller cette insociabilité (ἀμιξία), qui servit de raison ou de prétexte pour refuser à Antiochus de Sidé le droit de garnison [1].

Ainsi la colère soulevée par l'étranger corrupteur avait atteint son paroxysme à la vue des exemples odieux des Jason et des Ménélas, auxquels il faudrait refuser le nom d'Helléniste qui leur est improprement appliqué, parce que de vulgaires ambitieux, avides d'honneurs et de richesses, qui sacrifient tout, y compris leur patrie, à leurs intérêts et à leur avidité, et qui ne craignent pas de jouer la comédie dans le saint des saints, sont des hommes que tout parti répudie, et auxquels on ne saurait légitimement donner le titre d'Helléniste, qui rappelle et représente la plus brillante et la plus belle des civilisations. Il y a là, à notre sens, un préjugé historique à redresser. Si le monde moderne, en effet, doit en partie [2] sa religion au Judaïsme, il a reçu avant tout de l'Hellénisme sa civilisation, témoin la Renaissance, témoin nos arts, notre littérature, notre science, notre philosophie, etc. Ne calomnions pas un nom béni. Le Pharisaïsme eut raison contre Jason, Ménélas et leurs acolytes, non contre l'Hellénisme. Il ne représentait qu'une face de la vérité :

1. *Ant.* XIII, 8, 3. Voy. Derenbourg, p. 75 s.

2. En partie, parce que le Catholicisme a fait de nombreux emprunts à la philosophie grecque et même à l'Olympe.

vrai en tant que protestation contre le polythéisme, il était faux en tant que négation du monde grec.

Les Saducéens au contraire s'attachèrent précisément à ce que méprisaient les Pharisiens. Ils comprirent l'incontestable supériorité de la civilisation grecque. Depuis l'exil qui avait ouvert les yeux, sur la valeur de l'étranger, aux classes dirigeantes, à l'aristocratie sacerdotale d'Israël, était née cette tendance qui voulut s'approprier tout ce qu'il y avait de meilleur au dehors qu'au sein du peuple élu. Sous la domination grecque (Alexandre avait, on peut le dire, changé l'état du monde oriental), elle atteignit son apogée. Dès lors le parti saducéen était en voie de formation. Plus la tendance séparatiste s'affirmait, plus l'esprit large et indépendant des Hellénistes prenait de force et ce fut encore sous les Asmonéens, qu'il s'incarna dans un parti. La Judée, en effet, était devenue pays libre ; or les nécessités de la politique, comme on l'a vu, poussèrent de plus en plus les Asmonéens dans le courant helléniste. Les attaches qui les relient, comme on le prétend [1], au Pharisaïsme, n'ont jamais été bien fortes. Membres d'un sacerdoce favorable à l'étranger, instigateurs et chefs d'une insurrection religieuse qui se transforma très rapidement en révolution politique, abandonnés, dès ce moment, dans la lutte pour l'indépendance de la patrie, par les représentants les plus autorisés (Assidéens) du parti séparatiste, princes enfin et parce que princes diplomates en

1. Schürer, p. 115, etc.

relations continuelles avec les peuples voisins, ils eussent été étouffés eux-mêmes par le Pharisaïsme, leurs plans de restauration monarchique anéantis par le fanatisme de la *Perischouth,* s'ils y avaient vraiment appartenu.

Les Asmonéens pharisiens, c'est la négation de l'Asmonéisme. S'il en eût été ainsi, les Asmonéens n'auraient jamais eu le mérite de comprendre qu'un peuple ne vit en tant que peuple qu'autant qu'il se met à l'unisson des autres peuples, et s'assimile l'esprit de la civilisation dominante. Par eux la Judée devint un pays ouvert : il ne le fut malheureusement que trop; car les alliances qu'ils sollicitèrent si souvent des Romains eurent pour résultat de fixer ces puissants conquérants sur leur territoire. Là fut l'excès; la vérité est dans cette indépendance, cette tolérance et cette largeur de vues, qui se manifestèrent par une habile politique, opportuniste au plus haut point. La vérité n'est point exclusive; c'est un sol fécond et privilégié qui sait nourrir et faire prospérer les plantes des climats les plus dissemblables. Telle fut la conviction des Asmonéens[1]; telle avait

1. M. Derenbourg est un des rares historiens qui rattachent, en principe, au Saducéisme les Asmonéens. Cette thèse étant une des principales du présent travail, nous sommes heureux de pouvoir citer la déclaration suivante du savant écrivain : «Ni les Asmonéens, ni ceux qui les entouraient au pouvoir, ne voulaient ni ne pouvaient suivre les docteurs dans cette voie extrême. D'abord les rapports politiques qu'ils entretenaient avec les autres gouvernements s'y opposaient; puis la fortune considérable, qu'ils paraissent avoir amassée pendant les derniers guerres, leur rendait

été celle des Hellénistes leurs précurseurs. Sans doute le tableau avait présenté quelques ombres; mais qu'importe? La perfection ne fut pas plus le secret des Pharisiens que celui des Saducéens : les pierres les plus fines et les plus éclatantes sont loin de briller aux yeux de celui qui travaille à les découvrir; le plus souvent une enveloppe boueuse, une gangue grossière en ternissent ou en cachent les feux. La conduite de Jean Hyrcan à l'égard du Pharisaïsme va confirmer notre appréciation du rôle des Asmonéens.

La première trace historique de conflit entre les Pharisiens et les Saducéens se rencontre, comme nous l'avons dit, sous le règne de Jean Hyrcan. L'importance de cet événement et celle des remarques, dont nous en ferons suivre le récit, exigent que nous le transcrivions tout d'abord, tel qu'il est dans Josèphe [1], où nous le trouvons plus complet et bien mieux ordonné que dans le Thalmud [2] qui le lui a vraisemblablement emprunté.

« Un jour, raconte Josèphe [3], Jean Hyrcan invita les Pha-

les exagérations de la *Perischouth* insupportables. Ils se contentèrent de suivre exactement et consciencieusement la Loi, telle que la lettre et l'ancienne tradition l'avaient établie, mais ils ne virent dans la satisfaction de leurs goûts mondains rien qui fût contraire à l'accomplissement de leurs obligations religieuses » (Derenbourg, p. 77).

1. *Ant.* XIII, 10, 5 s.

2. *b. Kiddouschin,* 66 a. Abulfath reproduit plus fidèlement encore la version de Josèphe (*Annales Samaritani,* p. 102, texte ar.)

3. Καὶ δὴ καλέσας αὐτοὺς ἐφ' ἑστίασιν καὶ φιλοφρόνως ὑποδεξάμενος,

risiens à un repas et les reçut avec bienveillance; lorsqu'il les vit en pleine gaieté, il commença par protester auprès d'eux de sa volonté d'être juste et de tout faire pour pouvoir plaire à Dieu (ce que les Pharisiens eux aussi professent). Il leur demandait néanmoins, dans le cas où ils le verraient

ἐπεὶ σφόδρα ἡδομένους ἑώρα, λέγειν ἤρξατο πρὸς αὐτοὺς ὡς ἴσασι μὲν αὐτὸν βουλόμενον εἶναι δίκαιον καὶ πάντα ποιοῦντα ἐξ ὧν ἀρέσειεν ἂν τῷ θεῷ, καὶ αὐτὸ δὲ Φαρισαῖοι φιλοσοφοῦσιν· ἠξίου γε μὴν, εἴ τι βλέπουσιν αὐτὸν ἁμαρτάνοντα καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας ἐκτρέπομενον, εἰς αὐτὴν ἐπανάγειν καὶ ἐπανορθοῦν. Τῶν δὲ μαρτυρησάντων αὐτῷ πᾶσαν ἀρετὴν, ὁ μὲν ἥσθη τοῖς ἐπαινοῦσιν· εἷς δέ τις τῶν κατακειμένων Ἐλεάζαρος ὄνομα, κακοήθης ὢν φύσει καὶ στάσει χαίρων, «ἐπεὶ, φησὶν, ἠξίωσας γνῶναι τὴν ἀλήθειαν, εἰ θέλεις εἶναι δίκαιος, τὴν ἀρχιερωσύνην ἀπόθου, καὶ μόνον ἀρκείτω σοι τὸ ἄρχειν τοῦ λαοῦ.» Τὴν δ'αἰτίαν αὐτοῦ πυθομένου δι'ἣν ἀπόθοιτο τὴν ἀρχιερωσύνην, «ὅτι, φησὶν, ἀκούομεν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων αἰχμάλωτόν σου γεγονέναι τὴν μητέρα βασιλεύοντος Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς.» Ψευδὴς δὲ ὁ λόγος ἦν, καὶ πρὸς αὐτὸν Ὑρκανὸς παρωξύνθη, καὶ πάντες δ'οἱ Φαρισαῖοι σφοδρῶς ἠγανάκτησαν. — Τῶν δ'ἐκ τῆς Σαδδουκαίων αἱρέσεως, οἳ τὴν ἐναντίαν τοῖς Φαρισαίοις προαίρεσιν ἔχουσιν, Ἰωνάθης τις ἐν τοῖς μάλιστα φίλος ὢν Ὑρκανῷ, τῇ κοινῇ πάντων Φαρισαίων γνώμῃ ποιήσασθαι τὰς βλασφημίας τὸν Ἐλεάζαρον ἔλεγε, καὶ τοῦτο ἔσεσθαι φανερὸν αὐτῷ πυθομένῳ παρ' ἐκείνων τίνος ἄξιός ἐστιν ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις κολάσεως. Τοῦ δ'Ὑρκανοῦ τοὺς Φαρισαίους ἐρομένου τίνος αὐτὸν ἄξιον ἡγοῦνται τιμωρίας (πεισθήσεσθαι γὰρ οὐ μετὰ τῆς ἐκείνων γνώμης γεγονέναι τὰς βλασφημίας, τιμησαμένων αὐτὸν τῷ μέτρῳ τῆς δίκης,) πληγῶν ἔφασαν καὶ δεσμῶν. Οὐ γὰρ ἐδόκει λοιδορίας ἕνεκα θανάτῳ ζημιοῦν· ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι. Πρὸς τοῦτο λίαν ἐχαλέπηνε καὶ πρὸς τὸ δοκοῦν ἐκείνοις ποιήσασθαι τὰς βλασφημίας τὸν ἄνθρωπον ἐνόμισε. Μάλιστα δὲ αὐτὸν ἐπιπαρώξυνεν Ἰωνάθης καὶ διέθηκεν οὕτως ὥστε τῇ Σαδδουκαίων ποιεῖσθαι προσθέσθαι μοίρᾳ, τῶν Φαρισαίων ἀποστάντα, καὶ τά τε ὑπ' αὐτῶν κατασταθέντα νόμιμα τῷ δήμῳ καταλῦσαι καὶ τοὺς φυλάττοντας αὐτὰ κολάσαι. Μῖσος οὖν ἐντεῦθεν αὐτῷ τε καὶ τοῖς υἱοῖς παρὰ τοῦ πλήθους διεγένετο.

pécher et s'écarter de la voie de la justice, de l'y ramener en le corrigeant. Ils s'empressèrent aussitôt de rendre témoignage à toutes ses vertus, et il fut charmé de leurs louanges. Mais l'un des convives nommé Éléazar, homme d'une nature perverse et fauteur passionné de discordes, lui dit : « Puisque tu veux savoir la vérité et que tu désires être juste, abdique le pontificat et contente-toi de gouverner le peuple. » Hyrcan lui demanda pourquoi il devait se démettre des hautes fonctions du sacerdoce. « Parce que, répondit Éléazar, les anciens nous ont dit que ta mère avait été captive sous le règne d'Antiochus Épiphane. » C'était un mensonge. Hyrcan en fut transporté de colère et tous les Pharisiens s'en indignèrent vivement.— Alors un certain Jonathès du parti saducéen, qui est l'opposé du parti pharisien, ami intime de Jean Hyrcan, affirma qu'Éléazar, par ses calomnies, avait exprimé l'opinion unanime des Pharisiens, et que cela deviendrait évident s'il leur demandait quelle punition méritait Éléazar pour ses injures. Hyrcan demanda en effet aux Pharisiens quel châtiment Éléazar s'était, à leur avis, attiré; il pensait que les calomnies de ce personnage ne seraient pas l'expression de leurs sentiments à tous, s'ils lui infligeaient la peine que méritait le délit. Mais ils lui répondirent qu'il était digne du fouet et de la prison; ils ne croyaient pas qu'il eût mérité la mort pour des injures; d'ailleurs les Pharisiens sont enclins à la douceur dans l'application des châtiments. Hyrcan fut très offensé de leur sentence

et en conclut qu'Éléazar n'avait fait que traduire leur sentiment unanime. Jonathès s'empressa de le confirmer dans cette appréciation et fit si bien qu'il le persuada d'abandonner le Pharisaïsme, pour passer au Saducéisme, d'abroger les usages que les Pharisiens avaient imposés au peuple et de punir ceux qui continueraient à s'y conformer. Ce fut là l'origine de la haine de la multitude contre Hyrcan et ses fils. »

Le récit du Thalmud [1] qui place le même événement sous le règne d'Alexandre Janée, est fort inférieur à celui de Josèphe. Il attribue faussement à Jean Hyrcan un massacre qui n'eut lieu que sous Alexandre Janée; la narration d'ailleurs est confuse, mal liée et serait inintelligible sans le texte de Josèphe. Il y est raconté que Jean Hyrcan, au retour d'une expédition à Cochalith, au nord-est de la Pérée, pendant laquelle il s'était emparé de soixante villes, avait invité

1. תניא מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים ובחזיחתו היה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל. אמר להם אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבניין בית המקדש אף אנו נאכל מלוחים וכר לאבותינו. והעלו מלוחים על שלחנות של זהב ואכלו. היה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פויירה שמו. ויאמר אלעזר בן פויירה לינאי המלך. ינאי המלך לבם של פרושים עליך. ומה אעשה. הקם להן בציץ שבין עיניך. הקים להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידים שמו. וימר יהודה בן גדידים לינאי המלך. ינאי המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרון. שהיו אומרים אמו נשבית במודיעים. ויבוקש הדבר ולא נמצא. ויבדלו חכמי ישראל בזעם. ויאמר אלעזר בן פויירה לינאי המלך. ינאי המלך הדיוט שבישראל כך הוא דינו ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך. ומה אעשה. אם אתה שומע לעצתי רומסם . . . . ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פויירה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח.

à un repas tous les docteurs d'Israël, pharisiens et saducéens. Les mets étaient placés sur des tables d'or; entre autres plats on servit des orties, en souvenir des souffrances que les pères avaient subies lors de la reconstruction du temple et sous le régime syrien, pendant lequel ils avaient été contraints de s'enfuir au désert et d'y vivre misérablement. Parmi les convives se trouvait un homme d'une nature perverse, Éléazar fils de Poïrah qui excita le roi contre les Pharisiens en les accusant d'être ses ennemis; pour prouver ce qu'il avançait, il conseilla au roi de sonder leurs véritables sentiments au sujet de la dignité de grand prêtre dont il était revêtu. Le roi suivit cet avis; c'est alors qu'un pharisien, nommé Judas fils de Gedidim, demanda à Jean Hyrcan de renoncer au pontificat, qui appartenait aux fils d'Aaron, et qu'il détenait illégitimement, puisque sa mère, prétendait-il, avait été faite prisonnière à Modéïn. Cette allusion à un fait controuvé indigna les Pharisiens. (Ici il y a une lacune dans le récit.) Éléazar aurait conseillé au roi d'appliquer la peine de mort au blasphémateur, ce simple particulier si insolent envers son prince. Jean Hyrcan aurait si bien accepté ce conseil, qu'il aurait fait massacrer tous les docteurs d'Israël; l'indignation que les Pharisiens avaient témoignée ne sauva donc pas leurs têtes. La persécution fut terrible et « le monde demeura dans la désolation jusqu'à l'apparition de Siméon ben Schatach, » contemporain d'Alexandre Janée. Comme on le voit, Éléazar, qui est le calomniateur et le pharisien

dans le texte de Josèphe devient l'accusateur et le saducéen dans le fragment du Thalmud.

Le récit de Josèphe, car celui du Thalmud n'en est qu'une pâle copie, agrémentée d'additions légendaires, ne nous paraît avoir que fort peu de valeur au point de vue historique, et nous comprenons difficilement que des critiques tels que MM. Derenbourg et Graetz aient pu y ajouter foi pleine et entière. Les invraisemblances historiques et les contradictions y sont accumulées comme à plaisir. Le caractère de Jean Hyrcan y est odieux par sa duplicité : il semble n'avoir convoqué les Pharisiens à ce banquet, où il les laisse tout d'abord se réjouir et paraît compter sur l'effet du vin qui délie la langue du plus réservé, que pour découvrir leurs pensées secrètes et se convaincre des sentiments hostiles qu'ils lui portent. On ne sait trop que penser de cet honnête prince qui proteste de son désir d'être juste et de plaire à Dieu pour mieux prendre sur le fait ses ennemis. Le rôle joué par Éléazar est à peu près impossible. Comment imaginer qu'à la table du prince, dans une solennelle réunion, il ait eu l'audace de lui demander d'abdiquer le pontificat, de renoncer à l'une de ses deux couronnes et surtout de fonder sa demande sur cette affirmation ridicule, mensongère et injurieuse, que la mère du roi avait été captive sous le règne d'Antiochus Épiphane? Il fallait être pris d'ivresse pour oser dire au prince et souverain pontife devant tous les convives : « Laisse la tiare aux fils d'Aaron; tu n'es que le fils d'une

captive et les fils de captives sont indignes du sacerdoce! »
La position des Pharisiens n'est pas moins absurde et inadmissible. Après avoir, en bons valets de cour, encensé Jean Hyrcan de leurs éloges, s'ils s'indignent du propos tenu par Éléazar, ce n'est évidemment pas à cause du sanglant outrage qu'il renferme; ce qui semble les avoir transportés de colère, c'est ou l'imprudente franchise de leur frère, contre laquelle, pour leur propre sécurité, ils éprouvent le besoin de protester ironiquement, ou la maladresse de leur homme de paille qui a si stupidement trahi leur haine contre Jean Hyrcan. On le voit bien au châtiment qu'ils infligent à leur malencontreux porte-parole; car la demande seule d'Hyrcan exigeait, sans nul doute, comme réponse, sinon peut-être la peine capitale, en tout cas une punition des plus sévères. On ne peut admettre que les Pharisiens se soient bénévolement rendus solidaires d'un homme qu'Hyrcan ne pouvait pas ne pas juger digne d'un châtiment exemplaire; or c'est ce qu'ils font en proposant de lui infliger une correction dérisoire. C'était, en refusant de prononcer un jugement qui fût à la hauteur de l'offense, vouloir faire retomber sur eux-mêmes la fureur du monarque. C'est ce que le récit du Thalmud a compris en imaginant que le saducéen Éléazar fils de Poïrah conseille au roi de faire exécuter tous les docteurs pharisiens. Enfin le pharisien Éléazar de Josèphe et Jonathès semblent n'être que les symboles des deux partis pharisien et saducéen, entrant en lutte sous le règne de Jean Hyrcan,

les Pharisiens s'efforçant d'arracher au prince la tiare qu'il s'est indûment appropriée, les Saducéens repoussant les prétentions d'un parti qui veut s'emparer de ce qu'il considère comme sien. D'après le récit de Josèphe, il est difficile de se représenter la scène, et surtout impossible d'imaginer la clôture de ce singulier repas.

Ces observations préliminaires achevées, cherchons à tirer de la légende la position réelle de Jean Hyrcan à l'égard des deux partis. Il est évident, d'après cette anecdote, que Jean Hyrcan n'appartient pas au parti pharisien. Les historiens qui soutiennent l'affirmation contraire[1] se fondent, il est vrai, sur Josèphe[2], qui déclare qu'Hyrcan était le disciple chéri des Pharisiens. Mais que penser de Josèphe qui, dans le même récit, d'une part fait retomber sur Hyrcan ou ses amis calomniateurs (Jonathès) la responsabilité du conflit et semble ignorer toute solidarité des Pharisiens avec Éléazar, et d'autre part, au début de sa narration, accuse les Pharisiens (dont Hyrcan aurait été le fidèle et bien innocent disciple,) d'avoir été les premiers animés d'un mauvais esprit contre le prince[3]? Dans l'histoire du repas, d'ailleurs,

1. Graetz, t. III, p. 109. Schürer, p. 115 s. Kuenen, t. III, p. 137, etc.

2. *Ant.* XIII, 10, 5.

3. Μάλιστα δὲ οἱ Φαρισαῖοι κακῶς πρὸς αὐτὸν εἶχον. Josèphe porte d'ailleurs des jugements contradictoires sur les deux partis rivaux. Bien que généralement favorable aux Pharisiens, il lui arrive parfois d'être sympathique à leurs adversaires (*Ant.* XIII, 16 par ex.).

Éléazar a parfaitement conscience du but de la demande qu'il adresse au prince, parce que les Pharisiens voulaient la séparation des pouvoirs civil et religieux, ou plutôt ils voulaient que le sacerdoce fût dans leurs mains. Pourquoi donc auraient-ils exigé pareil sacrifice d'Hyrcan, si Hyrcan avait été l'un des leurs? S'ils avaient occupé dans la personne d'Hyrcan le pontificat, ils ne lui auraient pas demandé de l'abdiquer et si Hyrcan avait été pharisien, il n'aurait jamais éveillé pareille défiance chez ses frères, les Pharisiens. En outre, si Hyrcan avait été pharisien, il n'aurait pas adressé aux membres de son parti cette prière hypocrite d'être instruit dans la vérité; il aurait su, comme Éléazar, en quoi consistait la vérité pharisienne, relativement aux hautes fonctions sacerdotales, et il n'aurait pas imprudemment soulevé une question, provoquant une réponse, il le savait fort bien, qui devait le mettre en demeure de donner sa démission de pontife. A quelque point de vue qu'on se place, en un mot, aucun des incidents du repas n'aurait pu avoir lieu, si Hyrcan avait été le disciple des Pharisiens. A supposer qu'il l'eût été, est-ce à cause de la mauvaise humeur de l'un d'entre eux, qui avait le vin triste, qu'il aurait abandonné son parti, changé d'opinion d'une manière aussi

On ne peut expliquer cette inconstance d'appréciation qu'en supposant les sources auxquelles il puisait d'une opinion contraire à la sienne (Wellhausen, p. 91, n. 1). Ici, dit M. Wellhausen, Josèphe rendrait les Pharisiens responsables du conflit, d'après Nicolas de Damas.

brusque? On le voit, les contradictions et les impossibilités naissent à chaque pas dans l'examen du récit traditionnel.

Dès lors on est en droit de se demander si Josèphe, qui représente systématiquement, comme nous l'avons déjà signalé, les partis pharisien et saducéen sous la forme de sectes religieuses et philosophiques, alors qu'il sait positivement le contraire, n'a pas exagéré ou défiguré un de ces conflits inévitables entre partis opposés et belligérants, pour expliquer une lutte dont les tendances générales qui divisaient la nation suffisent à rendre compte. Nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'un cas de lèse-majesté porté devant les tribunaux et d'une condamnation du coupable pour la forme par le Sanhédrin [1]; dans ce cas, il faudrait supposer le Sanhédrin composé en majorité de membres pharisiens, c'est-à-dire hostiles au prince. En s'en tenant à la tradition, telle que Josèphe la rapporte, j'imagine difficilement ces Pharisiens, amis du pouvoir pharisien, dont est investi leur disciple Hyrcan, venant adresser à leur souverain l'étrange demande de renoncer à la plus haute dignité cléricale, puisqu'après tout, depuis Esdras, tant de pontifes avaient été considérés comme princes. Croit-on que des admirateurs de Pierre le Grand, attachés à ses idées, partisans de ses réformes, auraient été assez insensés pour demander à leur

1. A. Réville, *Le peuple juif sous les Asmonéens et les Hérodes, Revue des deux Mondes,* 15 septembre 1867, p. 319.

maître de renoncer à la direction suprême de l'Église russe et de se contenter de son titre d'empereur?

En réalité ce furent des causes générales qui suscitèrent sous Jean Hyrcan la lutte entre Pharisiens et Asmonéens, c'est-à-dire entre Pharisiens et Saducéens. Le récit de Josèphe est la traduction légendaire, la représentation imagée d'un certain état social.

C'était peu, en effet comme le remarque M. Wellhausen [1], que le reproche de la captivité de la mère d'Hyrcan, accusation que Josèphe d'ailleurs traite de mensongère. Ce qu'on objectait, dans le camp pharisien, à la royauté asmonéenne, c'était le principe même sur lequel elle était fondée, l'union dans les mains du prince du double pouvoir temporel et spirituel, qu'il exerçait dans un esprit large et tolérant à l'égard des coutumes et des idées étrangères. Sans doute depuis Esdras les grands prêtres avaient été considérés en même temps comme princes; mais ils ne l'étaient que de nom, sous les satrapes persans et les gouverneurs grecs. Avec les Asmonéens tout change : l'état juif a secoué le joug syrien; ses princes ne sont pas des vassaux; ils font la guerre pour leur propre compte et sous leur propre responsabilité; ils font entendre leur voix dans le concert des peuples. En eux la dignité religieuse n'est que secondaire, parce que la Loi n'a plus à leurs yeux une importance exclusive et prépondérante : c'est là la cause de l'inimitié des Pharisiens contre

1. Wellhausen, p. 92 s.

les Asmonéens, et si le conflit éclata sous le règne de Jean Hyrcan, plutôt que sous tel autre, c'est que ce règne, le plus glorieux de la dynastie nouvelle d'Israël, porta au plus haut degré l'opposition née des Hellénistes et des fanatiques.

Ainsi les deux partis en lutte sont l'un religieux, l'autre politique; la guerre n'éclate pas entre deux factions politiques ou deux sectes rivales, mais entre un parti religieux et un parti politique[1]. Les Saducéens sont les représentants du nouvel état, issu du soulèvement maccabéen. Les Pharisiens sont les représentants des fidèles, du troupeau, dont la vie a pour centre la Loi, rien que la Loi[2]. Les nationaux et les patriotes sont les Saducéens; les Pharisiens ne peuvent prétendre à ce titre que si l'on donne au mot national une acception qu'il n'a jamais eue. Voilà pourquoi nous ne saurions imaginer que la majorité du peuple fût ralliée au Pharisaïsme.

M. Wellhausen, qui a exposé d'une manière si remarquable l'opposition des Pharisiens et des Saducéens, comme

1. Wellhausen, p. 94 s. C'est bien peu comprendre l'esprit des deux partis que de dire avec M. Cohen (t. I, p. 220): «Jean Hyrcan dans l'ordre religieux et dans les questions intérieures fut franchement pharisien. Il fut saducéen au contraire dans l'ordre politique et dans les questions extérieures.»

2. «Quiconque se charge du joug de la Loi n'a pas à s'inquiéter des exigences politiques (du joug de la royauté) ou des conventions sociales.» כל המקבל עליו על תורה מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ. (*Aboth*, III, 6.)

le prouvent les observations que nous lui avons empruntées, croit devoir mettre une restriction à cette thèse, en disant que le Pharisaïsme eut pour lui les masses, sinon sous Jean Hyrcan, du moins sous Alexandre Janée [1]. Depuis l'exil, affirme cet historien, les Juifs n'étaient presque plus une nation, mais une secte répandue dans le monde entier, unie par le sang et par les croyances religieuses. Les Asmonéens en voulant faire passer de nouveau cette secte à l'état de nation, agirent contrairement à l'idée-mère du Judaïsme, qui n'est pas la patrie terrestre, mais Dieu et la Loi [2]. C'est pour cette patrie idéale que combattent les Pharisiens, et comme les principes essentiels de la nouvelle théocratie étaient en leur faveur, ils finissent par devenir les représentants du peuple entier, qui auparavant s'est laissé scinder en deux camps par le mouvement national. Ainsi les Pharisiens auraient eu le mérite (car c'en est un, d'après la théorie paradoxale de M. Wellhausen), de détruire la monarchie asmonéenne pour sauver le Judaïsme. La ruine de la nation aurait été le salut de la race.

Il faut, ce me semble, considérer les événements à un autre point de vue, et ne point se laisser influencer par nos documents, en général postérieurs au grand conflit des partis et très favorables au Pharisaïsme, parce qu'à l'époque

1. Wellhausen, p. 95.

2. Cette affirmation nous paraît fort exagérée, témoin l'histoire entière du Judaïsme avant l'exil.

de leur rédaction le Saducéisme était mourant ou même n'existait plus depuis longtemps. A l'origine, les Saducéens, dans la personne des princes asmonéens, ont certainement rallié la majorité par leurs victoires et leurs conquêtes, par la résurrection qu'ils avaient opérée de la vraie patrie, cette antique Terre promise, pour la possession de laquelle les ancêtres avaient tant souffert. Les patriotes hébreux devaient se sentir fiers d'avoir mis à la porte les dominateurs étrangers, et qui n'aurait été avec ces vaillants et habiles Asmonéens? A ce moment, le parti des scribes est en minorité; mais il verra s'accroître le nombre de ses adhérents à mesure que la royauté asmonéenne dégénérera. Alors le peuple la quittera pour les rabbins, qui pourront dire victorieusement : « Nous avions raison : Dieu nous avait ordonné de ne pas nous mêler de politique; le Juif doit rester l'homme de la Loi. »

Sous le règne de Jean Hyrcan, qui marque la date du schisme entre Pharisiens et Saducéens, le sénat ou Sanhédrin, réorganisé, reprit son rôle et sa considération [1]. L'opposition entre les deux partis dut sans aucun doute se manifester dans son sein; les textes malheureusement ne permettent pas de rien affirmer de certain à cet égard [2]. En tout cas l'influence saducéenne fut prédominante sous le

1. Graetz, t. III, p. 71 n., 110 ss.
2. Derenbourg, p. 84 s., 87, 93.

règne de ce prince; la tradition rapportée par Josèphe sur l'origine du schisme n'étant pas l'expression de la réalité historique, il est inutile de discuter sur le fait de savoir si Hyrcan décréta une persécution proprement dite contre les Pharisiens, ou s'il se contenta d'épurer le personnel administratif dans le sens saducéen [1]. M. Graetz, pour prouver que les tribunaux et le Sanhédrin sous Hyrcan, prince animé, selon lui, de l'esprit pharisien [2], n'étaient composés que de membres du parti en faveur à la cour, ne trouve à invoquer d'autre raison que la supériorité écrasante des Pharisiens, qui seuls, d'après cet historien, étaient instruits d'une manière suffisante dans la Loi traditionnelle pour pouvoir siéger au sénat [3]. Mais M. Graetz paraît oublier que la logique n'est pas la règle des gouvernements; les princes, pour peupler leurs administrations, ne recourent pas forcément aux plus capables, ou, s'ils ne peuvent se passer de leur concours, ils savent limiter leur influence et arrêter leur propagande quand elle leur est hostile. Aucun texte authentique et contemporain, d'ailleurs, nous le répétons, ne permet de justifier cet *a priori*. Ce fut avant tout dans les synagogues, qui acquirent sous les Asmonéens un nouveau et brillant développement [4], que le Pharisaïsme exerça son empire.

1. Graetz, t. III, p. 129. Holtzmann, p. 138.
2. *Ibid.* t. III, p. 109 s.
3. *Ibid.* t. III, p. 112.
4. *Ibid.* t. III, p. 120.

Nous ne saurions mieux conclure cet important chapitre, ni surtout mieux résumer l'état du Judaïsme sous Jean Hyrcan qu'en citant les paroles suivantes de M. A. Réville [1] :

« Sous Jean Hyrcan, le peuple juif pouvait aspirer de nouveau à jouer un rôle politique. Cela ne s'était pas vu depuis les jours de Salomon. Naturellement les nouveaux princes étaient les premiers à ressentir ces bouffées d'ambition, et Hyrcan surtout s'était lancé dans cette voie avec autant de succès que d'audace; cependant il fallait, avec la constitution d'un grand état, accepter les conditions qui en assurent la sécurité et les progrès. L'Hellénisme, comme parti de l'étranger, était mort; mais sous combien de formes ne reparaissait-il pas! Il fallait des troupes toujours sur pied; pour cela, des phalanges de soldats de fortune étaient nécessaires, et les aventuriers qui les composaient venaient de pays grecs ou grécisés. Aux camps, en présence d'ennemis déterminés, il n'y avait pas moyen d'observer les innombrables préceptes de la Loi traditionnelle. Allait-on, les jours de sabbat, se laisser niaisement écharper parce qu'il était défendu par la Loi de faire aucune œuvre en ce jour-là? Devait-on mourir de faim en pays polythéiste parce qu'on n'y trouvait pas d'aliments sanctionnés par Moïse ou apprêtés conformément aux prescriptions légales? Même à l'intérieur, l'Hellénisme reparaissait sous mille formes. Le grec était nécessaire aux trafiquants. C'est aux Grecs qu'il avait

1. A. Réville, *l. c.*, p. 316 s.

fallu emprunter l'art des fortifications, la tactique militaire (le temps des guerillas était loin), la forme des monnaies et la manière de les frapper. Le palais lui-même que les Asmonéens s'étaient fait construire à Jérusalem, était de construction grecque, ainsi que le mausolée qu'ils avaient érigé à Modéïn, leur lieu d'origine. Enfin il aurait fallu aux Asmonéens et à leurs officiers enrichis par la victoire une vertu aussi rare qu'héroïque pour ne pas introduire dans leurs demeures, dans leurs habitudes, ces raffinements voluptueux que la Grèce en décadence renvoyait à l'Asie, d'où elle les avait tirés, plus séduisants, plus dangereux encore, parce qu'elle leur avait imprimé son incomparable cachet d'élégance.

« Il est donc facile de comprendre que deux courants divergents, quoique de même source, se soient formés, sous les Asmonéens, au sein du peuple juif. La source commune fut l'attachement à la patrie; mais cette patrie était à la fois politique et religieuse, et la divergence commença dès que les exigences pratiques de la politique ne se concilièrent plus avec l'idéal de la théocratie. » On ne saurait mieux dire que le règne de Jean Hyrcan, par ses démonstrations hellénistes, détermina le schisme entre le parti pharisien et le parti saducéen, dont ce prince fut le plus illustre représentant.

CHAPITRE V.

Les principes religieux et les dogmes des partis saducéen et pharisien.

Dans le tableau que nous allons présenter des principes religieux et des dogmes du Pharisaïsme et du Saducéisme, nous n'avons pas la prétention d'épuiser notre sujet. Nous nous contenterons de tracer une caractéristique des deux partis à ce point de vue spécial, en donnant un aperçu de leurs croyances et de leurs règles en matière de foi. Cet exposé est le complément indispensable de toute étude sur les origines des partis. Il est presque inutile d'ajouter que de toute nécessité nous les supposons tous deux parvenus à leur développement le plus complet; nous aurons donc forcément recours à tous les documents de l'histoire du Pharisaïsme et du Saducéisme, quelle que soit l'époque à laquelle ils appartiennent.

I. — La Loi et la Tradition.

Quelle place le Saducéisme occupe-t-il dans le monde religieux israélite? Le Saducéisme est l'orthodoxie mosaïque. Les Pharisiens sont au contraire les novateurs; nous dirions même volontiers qu'ils représentent le libéralisme religieux (on a dit qu'ils étaient les Protestants du Judaïsme [1]), si nous n'avions une profonde aversion pour le procédé qui consiste à transporter dans l'Antiquité l'histoire contemporaine, et qui fausse les idées et travestit la vérité, en voulant affubler d'un costume moderne des choses et des idées qui ne peuvent être comprises que dans le cadre de leur siècle. Le formalisme que Jésus reprochait à si juste titre aux Pharisiens n'est certainement pas le trait dominant, ni même un des caractères du Christianisme libéral de nos jours. — Le Saducéisme est l'orthodoxie, parce qu'il est l'aristocratie; en religion, les hautes classes se rattachent en général aux idées reçues.

D'ailleurs, comme nous l'avons dit, les croyances religieuses n'ont qu'une valeur secondaire pour les Saducéens. A leurs yeux l'intérêt politique national l'emporte sur tous les autres. « Un patriotisme ardent, voilà le sentiment qui prévalait en eux; la piété n'occupait dans leur cœur que la seconde place. » [2] S'il faut en croire Josèphe, les Sadu-

1. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, p. 35. Cohen, t. I, p. XVIII.
2. Graetz, t. III, p. 96.

céens, bien qu'au pouvoir, auraient souvent suivi les idées et les principes pharisiens, pour que la foule supportât leur domination [1]. C'est dire qu'ils agissent comme tous les hommes de gouvernement : ils sacrifient leurs opinions particulières à leur popularité et aux nécessités politiques. Ce sont des opportunistes; ils savent que, pour gouverner, il faut faire de perpétuelles concessions. Nous avions donc raison de prétendre que le Saducéisme est avant tout un parti politique.

Les Saducéens sont bien loin d'être, comme on l'imagine vulgairement, des rationalistes ou des incroyants; l'opinion qui en fait des indifférents est moins inexacte; mais c'est encore une exagération. Les Saducéens sont de sincères orthodoxes juifs. Tout se concentre pour eux dans la théocratie; elle est la base du rôle qu'ils jouent dans l'État [2]. Ils sont à la lettre les défenseurs de la Loi, du temple, des droits et des prérogatives du sacerdoce. En parlant d'eux, il ne faut pas perdre de vue un seul instant l'importance du temple, du culte et du clergé en Israël; car c'est là que résidaient toute la force et tout le prestige du Saducéisme. Cette importance était telle que peu de temps avant la destruction du temple en 70 [3], un auteur chrétien, un Alexandrin qui plus est, prend la plume pour démontrer que le

1. Ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ'οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γένεσθαι τοῖς πλήθεσιν. *Ant.* XVIII, 1, 4.

2. Hausrath, *Neutest. Zeitgeschichte,* t. I, p. 121.

3. L'auteur de l'épître aux Hébreux appartenait à la seconde

Christ est supérieur au grand prêtre! Le temple avec ses institutions, voilà la propriété des Saducéens. Ils en sont les maîtres, partant les détenteurs de l'autorité qui repose sur ces murs vénérés, les uniques et heureux possesseurs de la gloire qui y est attachée. Sans le temple ils ne seraient rien.

De là l'intérêt qu'ils ont à prendre la Loi pour étendard : la Loi est à la fois le code et le rituel du culte; le culte c'est le temple, le temple c'est eux. Mais comme la religion chez eux n'est que le moyen, la politique le but, leurs adversaires les accusent d'hypocrisie. Leur zèle pour la Loi, prétendent-ils, n'est pas sincère. « Il (le Saducéen) est prêt à mettre la main sur le pécheur comme pris d'un saint zèle, dit un auteur pharisien, tandis que lui-même est livré à toute sorte de péché et à l'impudicité. » [1]

La Loi, rien que la Loi, voilà leur principe religieux fondamental; c'est l'antique révélation mosaïque qui résiste à l'intrusion d'idées nouvelles, de dogmes étrangers. Le libéralisme caractérisait les Saducéens en politique; en religion ils sont conservateurs, parce que ce domaine ne les attire

génération apostolique, mais son opuscule ne se comprendrait guère, si le temple n'existait plus. Ce serait alors enfoncer une porte ouverte que soutenir la thèse qu'il présente; car la ruine du temple en 70 discrédita singulièrement parmi les Juifs le sacerdoce et le culte.

1. Καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἐν πρώτοις ἐπ'αὐτὸν (ἁμαρτωλὸν) ὡς ἐν ζήλῳ, καὶ αὐτὸς ἔνοχος ἐν ποικιλίᾳ ἁμαρτιῶν, καὶ ἐν ἀκρασίαις (*Psalt. Salom.* IV, 3).

pas; leurs investigations se portent d'un tout autre côté. C'est à eux que s'adresse la formule de Jésus dans le sermon sur la montagne : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens » (ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις)[1]. Les Saducéens s'en tiennent à *ce qui a été dit aux anciens*[2]. Ce point de vue strictement légal a été fort bien saisi par les pères de l'Église, puisqu'ils vont jusqu'à prétendre qu'ils rejetaient tous les livres de l'ancien Testament, à l'exception du Pentateuque[3]; ils les confondent évidemment avec les Samaritains[4]. La vérité est qu'ils s'attachaient à peu près exclusivement au texte biblique.

1. *Matt.* V, 21, 27, 31, 33, 38, 43. Jésus, d'ailleurs, a eu fort peu de rapports avec les Saducéens; il n'en reste en tout cas que bien peu de traces dans nos Évangiles. Voici les seuls passages où les Saducéens sont mentionnés : *Matt.* III, 7. XVI, 1, 6, 11 s. XXII, 23, 34. *Marc,* XII, 18. *Luc,* XX, 27; dans plusieurs de ces fragments (*Matt.* XVI, 1, 6, 11 s.) c'est à tort que les Saducéens sont nommés, puisqu'on accole leur nom à celui des Pharisiens. A l'époque de Jésus le Saducéisme n'était plus que l'ombre de lui-même, et les aristocrates qui en faisaient partie ne devaient pas frayer avec ce méprisé du monde, ami des lépreux, des publicains et des femmes de mauvaise vie.

2. Comp. les formules usitées dans la Mischnah pour introduire les citations bibliques : שנאמר, ואומר, ולהלן הוא (יהוה) אומר, הרי הוא אומר, à celles du nouveau Testament : ἐῤῥέθη, γέγραπται, ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν, etc.

3. *Hi quinque tantum libros Moysi recipiebant, Prophetarum vaticinia respuentes* (Jérôme, ed. Martianay, t. IV, 1° partie, p. 106). Voy. encore Tertullien, *De præscriptione hæretic.,* 45.

4. C'est ce que prouvent en particulier ces mots d'Épiphane (ed. Valois, t. I, p. 31) : τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν.

Il faut se garder d'ailleurs d'exagérer leur principe à cet égard, comme le fait Jost, lorsqu'il définit le Saducéisme « une secte semblable à celle des Samaritains, en ce qu'elle rejette entièrement l'enseignement traditionnel »[1]. Sans doute les Saducéens repoussaient d'une manière générale la tradition orale[2], si respectée des Pharisiens; mais ils ne niaient pas *a priori* tous les enseignements traditionnels. Ils avaient d'ailleurs une excellente raison pour dévier de leur principe : c'était le silence de la Loi sur une foule de points importants, l'absolue nécessité de suppléer à son insuffisance. Nous en verrons des preuves dans les controverses qu'ils eurent à soutenir avec les Pharisiens sur la Loi. La Megillath Thaanith mentionne expressément le code pénal des Saducéens, recueil traditionnel étranger au Pentateuque[3]. Ce code portait le nom de « Livre des décisions » (ספר גזירות). La chronique pharisienne met au nombre des fêtes le jour anniversaire de la suppression de ce code[4]. Les Pharisiens et les Saducéens avaient d'ailleurs des traditions communes[5]. Aussi est-il permis de se demander avec M. Graetz[6] si les Saducéens ont eu conscience, dès la forma-

1. Jost, *Geschichte der Israeliten*, t. I, p. 66.

2. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter *Ant.* XIII, 10, 6. XVIII, 1, 4.

3. Derenbourg, p. 126.

4. בארבעה עשר בתמוז עדא ספר גזירות. « Le 14 Thammouz le livre des décisions fut abrogé » (*Megillath Thaanith*, § 10).

5. *b. Sanhedrin*, 33 b. *b. Horaïoth*, 4 a.

6. Graetz, t. III, p. 97.

tion de leur parti, de la différence qui séparait les lois écrites des lois traditionnelles; il est bien plus probable en effet qu'ils ne saisirent le caractère propre à chacun de ces codes que dans le cours de leurs fréquentes controverses avec les Pharisiens. L'opportunisme des Saducéens en politique ne devait pas les pousser à s'entourer d'une barrière infranchissable en matière de foi, cette barrière dût-elle être la Loi elle-même.

Il en était tout autrement des Pharisiens. On a dit que le Pharisaïsme était l'expression des expériences que le peuple avait faites depuis les persécutions d'Antiochus Épiphane, c'est-à-dire qu'il avait le mérite de représenter la réaction contre toute défection de la Loi et tout abandon des coutumes et des traditions nationales. C'est lui faire la part trop belle. Il est plus vrai de dire que le Pharisaïsme a formulé en un principe général, auquel tout individu doit se conformer dans sa vie de chaque jour, le motif qui avait déterminé la protestation spontanée de l'an 167. Les Juifs s'étaient soulevés au nom de la liberté de conscience; les Pharisiens systématisèrent la haine du paganisme, en prêchant l'attachement exclusif à la religion nationale et en créant ce qu'on peut appeler le rigorisme légal.

D'après eux, on ne montre jamais assez de zèle pour la Loi. La Loi, en effet, est divine; elle est la fille de Dieu[1];

1. *Vajiqra rabba*, XX (Weber, p. 16).

elle a précédé de deux mille ans la création[1]. « Celui qui prétend qu'elle n'est pas du ciel (אין תורה מן השמים) n'a point part au monde futur. »[2] « Celui qui affirme que Moïse a écrit un seul verset de sa propre bouche (מפי עצמו) est un menteur et un contempteur de la parole de Dieu.[3] » De là ces étonnantes apologies du code mosaïque. Six jours ont suffi à Dieu pour créer le monde; il lui en a fallu quarante pour donner la Loi[4]. « Lorsque la Loi a été donnée à Israël, tous les rois de la terre ont tremblé dans leurs palais.[5] » Elle a le pouvoir de donner la vie ou la mort[6]. « La Loi, dit la Mischnah, est bien supérieure à la prêtrise et à la royauté, puisque la royauté s'acquiert par trente qualités, la prêtrise par vingt-quatre, tandis que la science de la Loi en exige quarante-huit[7] »! Rien ne vaut la science de la Loi : un ignorant, fût-il souverain pontife, n'est point à comparer à un savant scribe, fût-il bâtard[8]. Ce dernier (תלמיד חכם) est le fruit; l'ignorant (עם הארץ) est la feuille qu'emporte

1. *Bereschith rabba,* VIII (Weber, p. 15). Comp. *b. Schabbath,* 88 b.
2. *Sanhedrin,* X, 1.
3. *b. Sanhedrin,* 99 a.
4. *Pesiqta,* 178 b. (Weber, p. 25 s.)
5. *Mechilta,* 64 b.
6. *b. Schabbath,* 88 b.
7. גדולה תורה יותר מן הכהנה ומן המלכות שהמלכות נקנית בשלשים מעלות והכהנה בעשרים וארבע. והתורה נקנית בארבעים ושמנה דברים. (*Aboth.* VI, 6.)
8. אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדל עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדל עם הארץ. (*Horaïoth,* III, 8.)

le vent[1]. Le principe fondamental du Pharisaïsme peut s'énoncer en ces mots : la Loi et la Tradition doivent être la base et la norme de la vie nationale, sociale et individuelle. Toute infidélité à ce symbole de foi est une transgression sacrilège. « Quand trois personnes mangent à la même table sans parler de la Loi, autant vaudrait pour elles manger des mets impurs[2] ». La vie de l'Israélite, ses pensées, ses actions doivent se mouvoir, se développer uniquement dans le cercle étroit formé par la haie que les scribes ont dressée autour de la Loi; les conducteurs du peuple, ses maîtres après Dieu, auront à se guider d'après les principes de cette Loi et les traditions qui s'y rapportent. Le Pharisaïsme, c'est la volonté de reconstituer la nationalité juive par la Loi, adaptée au temps présent. La Loi n'a été vraiment maîtresse en Israël qu'avec le Pharisaïsme. Judaïsme en un mot devient synonyme de légalisme[3].

Il résulte de là que les Pharisiens sont et ne peuvent être que des savants, des scribes, des interprètes, et que, si le parti a exercé un grand prestige sur les masses par son rigorisme, les masses n'ont jamais été pharisiennes : la foule ne suit que du rivage les érudits ou les ascètes; elle les admire, elle est pleine de vénération pour eux, elle ne les imite

1. *Vajikra rabba,* XXXVI (Weber, p. 45).

2. שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו מזבחי מתים. (*Aboth*, III, 4.) Comp. III, 2.

3. Comp. Weber, p. 25-42.

pas. N'est-ce pas ce que prouvent ces mots dédaigneux de Hillel : « L'ignorant ne craint pas le péché et l'homme du peuple ne peut être véritablement pieux »[1]? Est-ce là le langage d'un démocrate? N'est-ce pas le sens de ces paroles plus dédaigneuses encore que le quatrième Évangile met dans la bouche des Pharisiens : « Cette foule, qui ne connaît point la Loi, est exécrable »[2]?

Voilà pourquoi nos diverses sources, en parlant des Pharisiens, insistent sur leur rôle d'exégètes. C'est la conséquence la plus immédiate de leur principe fondamental. Schammaï enseignait : « Fais de la Loi ton étude principale. »[3] « Les Pharisiens, dit Josèphe, passent pour plus pieux que les autres et pour interpréter les lois avec plus de science » (τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι)[4]. Est-il nécessaire de citer des textes du nouveau Testament, qui unit si souvent les mots scribes et Pharisiens[5]? Le Pharisien

1. אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד. (*Aboth*, II, 6.) Le Thalmud entend par עם הארץ celui qui n'étudie pas la Loi d'après les préceptes des rabbins et ne l'observe pas comme ils l'ordonnent (Weber, p. 42). Il est évident que l'immense majorité du peuple rentrait dans cette catégorie. Le Thalmud déclare que les *Amme aratsoth* ne ressusciteront pas (*b. Ctouboth*, 111 b).

2. Ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπικατάρατοί εἰσι (*Jean* VII, 49).

3. עשה תורתך קבע. (*Aboth*, I, 15.)

4. *B. J.* I, 5, 2. Οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα (*B. J.* II, 8, 14). Οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν (*Vita*, 38).

5. *Matt.* V, 20. XII, 38. XV, 1. XXIII, 2, 13, 15, 23, 25, 27, 29. *Marc*, II, 16. VII, 1, 5, etc.

Saul n'a-t-il pas été « instruit aux pieds de R. Gamaliel dans la stricte observance des lois des pères »[1]?

A ce zèle d'interprétation qui caractérise le Pharisaïsme se rattache étroitement son rigorisme légal : « Observe les préceptes les moins importants aussi bien que les plus sévères »[2]. Pour être juste, il faut se charger du joug de la Loi (עול תורה). Cette justice légale consiste dans une certaine manière de comprendre et de pratiquer le rigorisme en matière de foi et de discipline. On se rappelle le rôle de cette *Tsedakah* dans la légende du conflit d'Hyrcan avec les Pharisiens[3]. Jésus nous montre quelle importance le parti y attachait quand il stigmatise « la justice des scribes et des

1. Παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου (*Act.* XXII, 3).

2. והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה. (*Aboth*, II, 1.) Jésus a dit de même : « Celui qui aura violé un des moindres de ces commandements sera appelé le plus petit dans le royaume des cieux, etc. » (*Matt.* V, 19. comp. v. 17-18.) Le maître dans ces paroles peint le Pharisaïsme idéal en opposition au Pharisaïsme dégénéré qu'on oppose à son Évangile (*Matt.* V, 20). Les Pharisiens interprétaient par la Tradition la Loi, devenue insuffisante parce qu'elle était surannée, sans cesser de demeurer attachés à la lettre de la Loi ou de la Tradition. Jésus, qui renverse le culte de la lettre, spiritualise la Loi. Malgré cette différence essentielle entre la méthode de Jésus et celle des scribes, Jésus, comme le prouvent bien des textes de la Mischnah, emprunta plusieurs de ses maximes au Pharisaïsme; l'école des scribes est le milieu dans lequel il a vécu : comment aurait-il oublié d'une manière absolue leur enseignement, remarquable à plus d'un égard?

3. Voy. p. 201 s.

Pharisiens » (ἡ δικαιοσύνη τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων)[1]. Cet attachement aux règles morales et religieuses était poussé si loin qu'il n'y avait plus aucune action qu'on pût taxer d'indifférente[2]. Il est à peine besoin d'ajouter qu'évidemment ce n'est que la minorité, c'est-à-dire les Pharisiens, et non la masse du peuple qui peut réaliser cet idéal. Les Pharisiens ont été capables, par ce moyen, d'acquérir une grande popularité, tout aussi bien que les moines au Moyen Age et le clergé catholique dans les campagnes fidèles, de nos jours, aux doctrines ultramontaines; mais le peuple ne cherche point à les égaler : il se contente de voir en eux des modèles.

C'est en vertu du rigorisme qu'ils professent, que les Pharisiens sont opposés aux princes nationaux; mais qu'on se garde bien de voir dans cette protestation contre la royauté nationale une preuve de leur esprit démocratique. Ils acceptent toutes les dominations étrangères et les servent, à la condition qu'elles respecteront leur liberté religieuse. Les Assidéens ont abandonné la lutte dès que le temple et la Loi n'ont plus été en cause; nous avons vu qu'ils sont les vrais précurseurs du Pharisaïsme. Les Zélotes au contraire, sortis cependant du parti rigoriste, ne sont pas de véritables Pharisiens, parce que ces révolutionnaires fanatiques mêlent le profane au sacré.

1. *Matt.* V, 20.

2. Voy. le tableau que présente Schürer (p. 481 ss.) de la vie sous la Loi. Comp. Weber, p. 44 s.

Le Psautier de Salomon montre fort bien quelle est la cause réelle de l'opposition des Pharisiens à la royauté asmonéenne : c'est le principe théocratique, ce même principe auquel les Saducéens se rattachent et sur lequel ils fondent leurs prétentions au pontificat, mais que les Pharisiens interprètent d'une manière différente. C'est, disent ces derniers, une transgression du premier commandement qu'un homme soit à la tête d'Israël : Dieu seul est roi. Que sont ces princes asmonéens qui mettent leur confiance dans «des chevaux et des cavaliers» ? Que sont leurs sujets qui placent leurs espérances dans leurs princes et non en Dieu[1] ? Les partisans de la monarchie ne sont que d'indignes courtisans (ἀνθρωπαρέσκοι)[2] : on ne peut servir deux maîtres; il faut choisir entre Dieu et le prétendu roi d'Israël. La politique pharisienne se résume dans cette confession de foi : «Seigneur tu es notre roi (Κύριε, σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν) d'éternité en éternité»[3]. Le jugement du parti sur la royauté asmonéenne se formule dans ces mots : «Qu'est-ce que la durée de la vie de l'homme sur la terre? Aussi fragile est l'espérance qui repose sur lui-même» (καὶ ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ ἐπ'αὐτὸν)[4]. Les Pharisiens se considèrent comme les seuls représentants légitimes de la Théocratie; ils sont le vrai Israël.

1. *Psalt. Sal.* XVII, 37.
2. *Ibid.* IV, 8, 10 s.
3. *Ibid.* XVII, 1.
4. *Ibid.* XVII, 2.

Le rigorisme des Pharisiens a pour conséquence immédiate l'absolue nécessité de la séparation. Se mêler d'une manière trop intime à la vie sociale, entrer trop fréquemment en rapports avec la masse qui n'a qu'une religion superficielle et qu'une morale grossière, ce serait porter atteinte à ce principe essentiel. Il faut vivre à part pour se soumettre scrupuleusement à la Loi. Cette obligation de mener une existence étrangère ou même rebelle aux usages et aux conventions de la société est si évidente et dut frapper si vivement leurs contemporains, qu'un seul nom pouvait leur convenir, celui de *séparés*. De là leur dédain pour la foule que nous avons vu percer dans les paroles d'Hillel, et que le quatrième Évangile a si nettement relevé. Dans le récit de la guérison de l'aveugle-né, les Pharisiens ferment la bouche au plébéien obstiné à rendre grâces à Jésus, en disant à cet ignorant : « Tu n'es qu'un pécheur endurci, et tu te mêles de nous faire la leçon! »[1]

En second lieu, le rigorisme pharisien pousse inévitablement à recourir à la Tradition. « La Tradition est la haie de la Loi » (מסרת סיג לתורה)[2]. Comment vivre d'une piété plus minutieuse, d'une morale plus stricte et plus méticuleuse, avec les principes généraux de la Loi, qui se taisait sur un nombre infini de cas? Il fallait suppléer par l'accu-

1. Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος, καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς (*Jean*, IX, 34).

2. *Aboth*, III, 17.

mulation des traditions aux déficits du code mosaïque. Les sentences des savants, les discussions des scribes et les conclusions qu'on en tirait sur les points où la Loi demeurait muette, tout cela forma une casuistique légale qui ne pouvait que se développer indéfiniment. Ce fut l'héritage des scribes (דברי סופרים). Dans la légende d'Hyrcan et des Pharisiens, Josèphe fait remarquer que les Pharisiens ont communiqué au peuple beaucoup de lois (νόμιμα πολλά τινα) transmises par les pères et qui ne sont point enregistrées dans le Pentateuque (ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μοϋσέως νόμοις)[1]. L'insistance avec laquelle nos divers documents reviennent sur ces enseignements légués par les scribes, montre quelle importance les Pharisiens y attachaient. Josèphe appelle ces traditions πατρῷα παράδοσις[2]; le nouveau Testament παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων[3]; la Mischnah פרקי אבות, les sentences des pères. Cette Tradition formait une masse imposante; on la respectait comme l'arche sainte. C'est ce que prouve cette déclaration mischnique : « Un sanhédrin ne peut abroger la décision d'un autre sanhédrin, à moins qu'il ne soit supérieur en sagesse et en nombre[4]. » La sagesse d'une part, la majorité de l'autre sont les seules

1. *Ant.* XIII, 10, 6. Comp. Elias Levita in *Tischbi,* s. voc. צרוק : לא האמינו רק מה שכתוב בתורה. (DE WETTE, p. 278.)

2. *Ant.* XIII, 16, 2.

3. *Matt.* XV, 2. *Marc,* VII, 3.

4. שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. (*Eduïoth,* I, 5.)

raisons qui permettent d'introduire une exception dans la règle qui exige un absolu respect à l'égard du legs des *Sopherim*.

Au fond la Tradition l'emportait sur la Loi. Les Pharisiens reprochent aux disciples de Jésus de transgresser la Tradition. Mais Jésus leur répond : « Et vous, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu, c'est-à-dire la Loi, par votre tradition? »[1] Si Jésus oppose le texte sacré à l'*Halacah* (הלכה) et à l'*Haggadah* (הגדה) des Pharisiens, c'est que pour ces derniers la Tradition est supérieure à la Loi, toute divine qu'elle soit. La Mischnah déclare d'ailleurs péremptoirement « qu'on est plus coupable en enseignant contre les ordonnances des scribes que contre la Loi elle-même »[2].

Cette dernière prétention conduisit nécessairement plus tard à affirmer que la Tradition venait de Moïse, tout aussi bien que la Loi; plus riche qu'elle, elle devait prendre le pas sur elle. C'est ce que donne à entendre le célèbre texte du *Pirke Aboth* : « Moïse a reçu la Loi du Sinaï et l'a transmise à Josué; Josué aux anciens, les anciens aux prophètes et les prophètes aux hommes de la Grande Synagogue, etc. »[3] Jahveh a enseigné à Moïse non seulement la Loi, mais son interprétation authentique[4].

1. *Matt.* XV, 2-3. *Marc,* VII, 5 et 8.
2. חומר בדברי סופרים מבדברי תורה. (*Sanhedrin,* X, 3.)
3. *Aboth,* I, 1 ss.
4. *Pesiqta,* 38 a (Weber, p. 89 s.).

Remarquons comme cette assertion était peu conforme à l'orthodoxie. Le seul document divin, qu'un orthodoxe juif pût accepter comme tel, était la Loi de Moïse révélée par Dieu. Proclamer la Tradition supérieure à la Loi, c'était reléguer celle-ci au rang de vérité accessoire, ruiner en réalité l'orthodoxie. Car pourquoi rattacher au nom de Moïse des traditions très postérieures au code qui portait son nom, si ce n'est pour introduire des nouveautés dans le Judaïsme? Le Pharisaïsme était donc à cet égard un mouvement indépendant en religion, opposé à la stricte et caduque orthodoxie des Saducéens.

Mais ce mouvement, auquel on a pu donner le nom de libéral en tant que réaction contre une conception religieuse surannée, devait être frappé d'impuissance dans son développement par le double caractère qu'il revêtit bientôt, pénétré qu'il fut par l'intellectualisme d'une part et le formalisme d'autre part.

Le Pharisaïsme est intellectualiste. Akiba n'a-t-il pas dit : « Tu chercheras l'Éternel ton Dieu et tu craindras les docteurs de la Loi. »[1] Cette autorité suprême et exclusive accordée aux interprètes de la Loi, aux juristes et aux casuistes met en évidence l'intellectualisme de la réforme pharisienne. Les aspirations religieuses du cœur sont étouffées; aux facultés intellectuelles seules l'essor est donné.

1. ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. . . . (*b. Pesachim*, 22 b.)

Voilà pourquoi le Pharisaïsme est autoritaire; il semble qu'à ce point de vue il ne dut pas être populaire. Ce double caractère d'intellectualisme et d'autoritarisme est fort bien relevé dans le nouveau Testament, où les Pharisiens sont représentés comme voulant tout diriger et tout contrôler. Les évangiles affirment qu'ils sont l'âme de la résistance à Jésus. Il est inutile de citer; les passages abondent. C'est l'autorité du Maître qui bat en brèche la leur; c'est sa popularité qui les irrite[1] et qui se trouve en perpétuel conflit avec la leur. De là la lutte à mort entre Jésus et les Pharisiens, qui complotent son arrestation et son supplice[2].

Le Pharisaïsme est formaliste. De là le reproche d'hypocrisie que leur adresse si souvent Jésus, parce que l'hypocrisie est l'écueil inévitable du formalisme. Les Pharisiens poussent si loin l'observation des prescriptions légales que pour eux la semaine n'est plus qu'une longue préparation du sabbat[3]. Schammaï disait : « Depuis le dimanche songe au sabbat. »[4] De là les controverses de Jésus avec les Pharisiens sur le respect du sabbat[5]. De là l'importance qu'ils

1. *Matt.* XXI, 15 s.

2. *Matt.* XII, 14 s. XVII, 10-12. *Marc,* III, 6. X, 33. XI, 18. XIV, 43. *Jean,* VII, 32. XI, 47-53.

3. Derenbourg, p. 190.

4. מחר שביך לשבתיך. (*b. Betzah,* 16 a.)

5. *Matt.* XII, 2-12. *Marc,* II, 23-28. III, 1-6. *Luc,* VI, 6-11, etc.

donnent aux questions de pureté légale[1], aux jeûnes[2], aux dîmes[3], etc., témoin avant tout la littérature thalmudique. De là l'excentricité de leur costume, qui doit avoir un caractère essentiellement religieux[4]. De là en un mot cette justice rigoureuse, mais extérieure, que Jésus leur reproche d'étaler aux regards des hommes[5]. Quel que soit le jugement qu'on porte sur la violence des attaques de Jésus contre les Pharisiens, on ne saurait nier qu'il ait mis le doigt sur la plaie du parti, je veux dire le formalisme pratiqué par ses membres.

Le correctif de ces défauts est la modération qui caractérise l'enseignement pharisien. Les Pharisiens prêchaient la douceur dans l'application des châtiments. «Juge tout homme avec indulgence[6]», était la maxime de Nithaï d'Arbèle, contemporain d'Hyrcan I^er^[7]. Ils pratiquaient la sobriété : ce sont les ennemis du luxe[8]. La fraternité était en honneur chez eux; ils l'exerçaient les uns à l'égard des autres[9].

1. *Matt.* XV, 1-2. XXIII, 25 s. *Marc,* VII, 1-8, 14 s., 18-23. *Luc,* XI, 39-41, etc.
2. *Matt.* VI, 16. IX, 14. *Marc,* II, 18-22. *Luc,* V, 33-38, etc.
3. *Ibid.* XXIII, 23 s. *Luc,* XI, 42, etc.
4. *Ibid.* XXIII, 5.
5. *Ibid.* VI, 1-6.
6. דן את כל האדם לכף זכות. (*Aboth,* I, 6.)
7. Graetz, t. III, p. 95, n. 1.
8. *Ant.* XVIII, 1, 3.
9. *B. J.* II, 8, 14.

II. — Controverses au sujet de la Loi.

Après avoir vu la position que les partis saducéen et pharisien prennent à l'égard de la Loi, il nous paraît indispensable de retracer en quelques mots les principales controverses que l'interprétation des textes de cette Loi fit naître entre eux. Il est à peu près impossible de déterminer l'époque à laquelle la plupart s'élevèrent; nous ne chercherons donc pas, dans ce rapide résumé, à fixer de dates; nous nous contenterons de considérer ces controverses comme de nouveaux témoins capables de nous éclairer et de nous instruire. Car nous ne pensons pas, comme M. Wellhausen[1], qu'il n'y ait rien à tirer des traditions conservées sur ces antiques débats. Nous estimons au contraire pouvoir saisir les caractères distinctifs des deux partis sous cette face nouvelle de leur histoire.

1. Wellhausen, p. 56, 63, 70 ss. Nous passons sous silence certaines prétendues divergences d'opinions entre Pharisiens et Saducéens, qui n'ont jamais rien eu de réel (Voyez Wellhausen, p. 57-69. Graetz, t. III, p. 652-655. Derenbourg, p. 132-144.) Ainsi d'après la glose de la Megillath Thaanith (§ 19), l'offrande de farine qui accompagnait les sacrifices sanglants, appartenait aux prêtres, selon les Saducéens; d'après les Pharisiens, elle devait être brûlée sur l'autel. M. Wellhausen a fort bien montré (p. 61) que cette glose est erronée, puisque le Pentateuque tranche la question (*Lév.* II, 2 s. VI, 7-9; VI, 16 est une exception qui confirme la règle).

1. — Les grandes fêtes.

Les Pharisiens et les Saducéens étaient en désaccord sur la manière de fixer l'époque de la Pentecôte. D'après la Loi[1], il faut compter sept semaines entre le jour de la présentation au temple de la première gerbe, prémices de la moisson, et le jour de la Pentecôte. Le point de départ du calcul est le « lendemain du Sabbat » (ממחרת השבת)[2]. Si le sabbat désigne le samedi de la semaine pascale, le lendemain du sabbat est le dimanche de la fête de Pâque, comme l'entendaient les Saducéens, et la Pentecôte tombait invariablement un dimanche; s'il désigne, comme l'interprétaient les Pharisiens, improprement il est vrai, mais d'après un usage reçu[3], la fête de Pâque elle-même, le lendemain du sabbat est le second jour de cette fête, et la Pentecôte tombe sur un jour quelconque de la semaine[4]. Il ne reste d'ailleurs aucune trace d'une double célébration

1. *Lév.* XXIII, 9-21.

2. *Ibid.* XXIII, 11 et 15.

3. Cette interprétation était née sans doute de *Josué*, V, 11 (ממחרת הפסח).

4. Voy. *Megillath Thaanith*, § 2. *b. Menachoth*, 65 a. *Chagigah*, 17 a. Les anciens traducteurs et exégètes sont en général favorables à l'interprétation pharisienne. *Version des Septante :* τῇ ἐπαύριον τῆς πρωτής. *Thargum d'Onkelos :* יומא טבא מבתר. Philon : Ἑορτή δ'ἔστιν ἡ μετὰ τὴν πρώτην εὐθὺς ἡμέρα, ἥτις ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ὀνομάζεται Δράγμα (*De Septenario*, ed. Mangey, t. II, p. 294). Josèphe : τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν Ἀζύμων ἡμέρᾳ (*Ant.* III, 10, 5).

de la Pentecôte à deux dates différentes. Que la discussion soit demeurée purement théorique ou non, on voit que les Saducéens, fidèles à leurs principes dans l'interprétation du texte hébreu, s'en tenaient strictement à la *lettre* du Lévitique.

Les deux partis n'admettaient pas les mêmes pratiques religieuses pour la fête des Tabernacles. Dans cette solennité, les Pharisiens voulaient que le grand prêtre fît une libation d'eau (ניסוך המים) sur l'autel; les Saducéens repoussaient cet usage [1]. Ils s'opposaient aussi à la coutume pharisienne d'effeuiller des branches de saule (חיטוב ערבה) au septième jour de la même fête [2].

A la fête du grand Pardon, d'après les Saducéens, le pontife devait allumer l'encens avant d'entrer dans le saint des saints. Nous ignorons pourquoi les Saducéens ne se conformaient pas, dans ce cas, à la lettre de l'Écriture [3]. D'après les Pharisiens, le pontife ne devait mettre le feu à l'encens qu'une fois entré dans le sanctuaire, derrière le rideau [4].

2. — *Le sabbat.*

Nous avons vu que, d'après l'interprétation saducéenne et conformément d'ailleurs au texte du Lévitique, pendant

1. *Souccah*, V, 1. *b. Souccah*, 48 b.
2. *b. Joma*, 43 b.
3. *Lév.* XVI, 13.
4. *b. Joma*, 19 b.

la semaine pascale on apportait au temple, le lendemain du sabbat, une gerbe, prémices des moissons. Mais était-il permis de moissonner le jour du sabbat les gerbes qu'on devait offrir le dimanche? La réponse n'était point douteuse pour des orthodoxes, comme les Saducéens. A leurs yeux, moissonner même en vue d'un sacrifice agréable à Dieu, ne pouvait être qu'une offense à l'Éternel[1].

Les docteurs, comme les prêtres, avaient l'habitude, le sabbat et les jours de fête, surtout à Pâque, de prendre en commun des repas. Or le jour du sabbat, il était interdit de s'écarter à plus de deux mille coudées de la ville[2] et de rien transporter d'une maison à une autre[3]. Il est évident que cette double défense, littéralement observée, ruinait la pratique des repas communs. «Pour doubler la distance qu'il était permis de parcourir, et la porter à quatre mille coudées, on déposa la veille un aliment à l'extrémité des premières deux mille coudées; on se créa ainsi un domicile fictif d'où l'on pouvait parcourir la mesure légale en tous sens, et l'on obtint la faculté de se rendre, le samedi d'abord, de sa demeure réelle à ce domicile factice, et ensuite de là encore une fois à une distance égale. Pour pouvoir transporter les aliments dans la salle commune, chacun y déposa,

1. הביתוסין היו אומרין אין קצירת העומר במוצאי יום טוב. (*b. Menachoth*, 65 a.)

2. *Eroubin*, IV, 3-7. V, 5, 7.

3. *Ex.* XVI, 29 est le fondement de cette double interdiction.

la veille du sabbat, un aliment, afin de simuler matériellement une sorte de communauté entre les diverses maisons habitées par les confrères; on plaça des poutres et des linteaux aux extrémités des rues, afin qu'elles présentassent l'apparence de grandes maisons pourvues d'une porte de chaque côté. Cette singulière pratique s'appelle *Eroub* (עירוב mélange)» [1]. Les Saducéens s'opposèrent à cet usage; c'était, en effet, une transgression formelle de la Loi, que ne pouvait pas admettre leur orthodoxie. Les Pharisiens sont ici les novateurs; mais il est permis de se demander si l'on peut appliquer le nom de libéralisme religieux à un parti si foncièrement et si puérilement formaliste.

3. — *Le sacrifice quotidien.*

Une controverse s'éleva entre Pharisiens et Saducéens, sur la question de savoir qui devait payer les victimes du sacrifice quotidien (תמידא). D'après les Pharisiens, on devait prélever les fonds, nécessaires pour couvrir ces frais, sur le trésor du temple, que les dons du peuple tout entier formaient et alimentaient [2]. Ce point de vue témoigne du rigorisme pharisien : tous les fidèles doivent participer au sacrifice quotidien. D'après les Saducéens au contraire, les offrandes particulières seules devaient pourvoir l'autel de

1. Derenbourg, p. 143 s. Voy. la définition du terme : *Eroubin*, VI, 6.

2. *b. Menachoth*, 65 a. *Megillath Thaanith*, § 1.

victimes. Ainsi les Saducéens, en tant que parti sacerdotal, considéraient en quelque sorte le trésor du temple comme leur bien [1]; ils niaient le caractère national du sacrifice quotidien. On sent en eux le prêtre avide de disposer à son gré des offrandes des fidèles qui composent le trésor du temple. Peu leur importe qu'Israël tout entier participe au sacrifice; leur intérêt particulier l'emporte sur l'intérêt religieux général.

4. — La pureté légale.

Les questions de pureté légale avaient, aux yeux des rigoristes pharisiens, une tout autre importance qu'au point de vue des orthodoxes saducéens. Ils allaient si loin à cet égard que, par une étrange exagération de leurs principes, ils prétendaient qu'on se rendait impur en touchant les rouleaux de la Loi; c'est le prix qu'on attache à l'Écriture qui détermine l'impureté des mains qui saisissent les livres saints; les œuvres d'Homère ne souillent pas, parce qu'elles n'ont aucune valeur [2]. Les Saducéens niaient ce rigorisme prétentieux et affecté, en répondant qu'on devait logiquement conclure du principe pharisien que la Loi était moins pure que l'Iliade et l'Odyssée. Le Saducéisme représente ici le bon sens et la modération.

D'après les Pharisiens, tous les ustensiles du sanctuaire

1. Derenbourg, p. 135.

2. Geiger, *Urschrift*, p. 147. ספרי המירם שאינן חבירין אין מטמאין את הידים. (*Jadaïm*, IV, 6.)

pouvaient être soumis à la purification. Les Saducéens leur demandaient ironiquement s'ils arroseraient d'eau lustrale le soleil lui-même [1].

Quant à la préparation des cendres de la vache rousse [2], les Saducéens étaient d'une extrême sévérité à l'égard du pontife qui en était chargé ; ils exigeaient de lui un état parfait de pureté [3]. Les Pharisiens étaient plus accommodants sous ce rapport, parce qu'ils attachaient plus d'importance à l'acte accompli par le grand prêtre, qu'à la personne de ce dernier [4]. Le souci de leur prestige, en tant que parti sacerdotal, est la raison d'être du point de vue des Saducéens.

Lorsqu'on verse un liquide d'un vase pur dans un vase impur, le jet reste pur aussi longtemps qu'il n'a pas touché le récipient souillé ; tel était l'avis des Pharisiens. D'après les Saducéens, le jet est impur, dès sa sortie du vase pur [5]. On avouera que cette discussion est bien oiseuse, puisque le jet doit fatalement tomber dans le vase impur : cette controverse est digne des scolastiques.

5. — *Code pénal.*

Les Saducéens interprétaient littéralement la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent. Les Pharisiens ne s'en tenaient

1. *Chagigah,* III, 8. *j. Chagigah,* III, 8.
2. *Nom.* XIX, 1-10.
3. *Parah,* III, 7.
4. Geiger, *Urschrift,* p. 134.
5. *Jadaïm,* IV, 7.

point à la lettre de cette ordonnance barbare[1]. Il est certain d'ailleurs que nous n'avons affaire ici qu'à des débats d'école; la loi du talion paraît n'avoir jamais été appliquée, à l'exception de la peine de mort. Le Pentateuque, en effet, n'interdit la composition pécuniaire que dans le cas d'homicide[2]. La controverse toutefois est intéressante, parce qu'elle met bien en évidence l'esprit qui animait les deux partis.

D'après la Loi[3], le faux témoin devait subir la peine prononcée contre celui qu'il avait faussement accusé. Les Saducéens soutenaient que le faux témoin n'endurerait le châtiment ordonné, que si le prétendu coupable y avait été lui-même soumis. Les Pharisiens affirmaient qu'il fallait exécuter la loi à l'égard du faux témoin, lors même qu'on n'aurait point appliqué à l'innocent la peine prescrite par les juges[4]; à leurs yeux, l'intention du faux témoin suffisait à prouver son crime; peu leur importait que l'accusé eût été, ou non, victime de ses calomnies. C'est en vertu de ce principe, que Siméon ben Schatach fit supplicier son propre fils. La modération qu'on se plaît à reconnaître chez les Pharisiens, dans l'application du code pénal, cédait ici le pas au rigorisme qu'ils affichaient en tout et partout; les théories

1. *b. Baba Kamma*, 53 b ss. *Megillath Thaanith*, § 10. Comp. *Ant.* XX, 9, 1.

2. *Nom.* XXXV, 31.

3. *Deut.* XIX, 19.

4. *Maccoth*, I, 6.

obscurcissent parfois la raison, faussent le jugement, et pervertissent le cœur.

6. — Code civil.

D'après le Pentateuque, la fille n'hérite que lorsqu'il n'y a pas de fils. Les Pharisiens en concluaient qu'une fille unique, dont le père serait mort, hériterait de son grand-père, tout aussi bien que ses oncles, tandis que ses tantes seraient frustrées de cet avantage. Les Saducéens interprétaient autrement le texte mosaïque : la petite-fille unique, qui n'a droit à l'héritage que par son père, ne peut en priver la propre enfant de son grand-père [1].

D'après les Pharisiens, le maître n'était responsable que des dommages causés par son bœuf ou par son âne; on ne pouvait pas lui réclamer d'indemnité pour ceux que ses domestiques avaient commis. Les Saducéens étaient d'un avis contraire [2].

D'une manière générale, les controverses que les Saducéens et les Pharisiens eurent à soutenir entre eux au sujet de la Loi, nous montrent dans le Saducéisme un parti orthodoxe et conservateur en religion, libéral et modéré dans tout autre domaine; dans le Pharisaïsme au contraire le parti des novateurs en religion et des rigoristes en mo-

1. *b. Baba Bathra,* 115 b.
2. *Jadaïm,* IV, 7.

rale [1]. Il est à regretter que la Tradition ait été si avare de renseignements sur ces débats.

III. — Dogme et controverses dogmatiques.

Il nous reste à examiner la dogmatique des partis saducéen et pharisien. Dans cette étude, nos sources (Josèphe et le nouveau Testament, en particulier) représentant systématiquement les Saducéens comme des négateurs, nous devons abandonner le procédé que nous avons suivi jusqu'à présent, conformément à l'origine historique des partis, et exposer en premier lieu les opinions pharisiennes.

La dogmatique pharisienne a pour idée fondamentale les espérances messianiques. Les dogmes spéciaux que Josèphe et les autres historiens leur attribuent ne sont en partie que les conséquences de ce principe. Il est de toute importance d'ailleurs de remarquer que ces espérances se relient étroitement à leur point de vue exclusivement religieux, puisque le royaume messianique est littéralement le règne de Dieu sur la terre. C'est par cette idée essentiellement religieuse, fait digne d'être observé, que les Pharisiens cherchent à se consoler d'être privés du pouvoir, qui est entre les mains des Saducéens. Un jour viendra, tel est leur suprême espoir, où le royaume messianique, le royaume des

1. Dans les cas des bœufs et des domestiques, le droit saducéen est cependant plus rigoureux que le droit pharisien.

saints d'Israël (et ce sont eux qui le forment), sera réellement fondé et établi pour subsister à jamais [1]. L'idéal religieux est le moyen par lequel ils tentent de reconquérir la suprématie temporelle dont ils ont été frustrés; un parti, quelque allure religieuse qu'il prenne, quelque mystique ou monacal qu'il paraisse être, ne renonce jamais entièrement aux désirs de domination, qui sont au fond de la nature humaine.

Nous n'avons point à retracer ici l'histoire de l'idée messianique, qui ne rentre pas dans le cadre de cette étude; nous renvoyons donc le lecteur aux travaux spéciaux composés sur ce sujet. Mais, en rattachant l'exposé des doctrines pharisiennes à l'idée génératrice d'où elles sont issues, il nous sera permis de signaler le rôle éminent que joue cette croyance dans l'un des documents les plus curieux que nous ayons eu à consulter, écrit empreint de l'esprit pharisien le plus pur : nous voulons parler du Psautier de Salomon.

L'espérance est le principal élément de la pensée religieuse de ce recueil; partant l'idée messianique y est très développée. Quant au portrait que l'auteur pharisien nous fait du monarque idéal, c'est avant tout au point de vue religieux qu'il s'efforce de le présenter à nos yeux. Cette préoccupation correspond exactement à cette autre pensée essentielle du Psautier que tous les devoirs se résument dans le zèle qu'on montre à l'égard de la Loi.

1. Comp. Hanne, *l. c.*, p. 258.

Pour notre auteur, Dieu, sans doute, sera toujours le roi d'Israël[1]; mais le royaume messianique aura à sa tête un prince davidique[2], qui anéantira les ennemis d'Israël et purifiera Jérusalem souillée par les païens[3]. Ce roi idéal est l'oint du Seigneur (Χριστὸς κυρίου)[4]; c'est un roi juste (βασιλεὺς δίκαιος), instruit par Dieu (διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ)[5]; nous sommes même tenté de dire que c'est un roi séparatiste, pharisien, puisqu'il délivrera Israël de l'impureté païenne[6]. La confiance de cet oint davidique repose entièrement sur le fait que « le Seigneur est roi »[7]. Il tiendra éternellement le monde en respect en frappant la terre de la parole de sa bouche[8], parce qu'il est lui-même parfait en toutes choses[9].

Ce qui prouve combien le principe monarchique, tel du moins qu'il était conçu par les Asmonéens, est effacé dans cette représentation du royaume messianique, c'est que le Psautier n'est en réalité qu'une violente attaque contre les Saducéens et la dynastie nationale qui descend de Judas

1. *Psalt. Sal.* XVII, 1.

2. *Ibid.* XVII, 5. C'est la même idée que le nouveau Testament attribue aux Pharisiens (*Matt.* XXII, 41-46. *Marc*, XII, 35-37).

3. *Ibid.* XVII, 23-27.

4. *Ibid.* XVII, 36. XVIII, 8 et 6.

5. *Ibid.* XVII, 35.

6. Ῥύσεται ἡμᾶς ἀπὸ ἀκαθαρσίας ἐχθρῶν βεβήλων (*Psalt. Sal.* XVII, 51).

7. Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς (*Psalt. Sal.* XVII, 38).

8. Πατάξει τὴν γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ (*Psalt. Sal.* XVII, 39).

9. *Psalt. Sal.* XVII, 41 s., 46.

Maccabée, et qu'il confond intentionnellement avec le parti sacerdotal. C'est en parlant des prêtres-rois que l'auteur pharisien s'écrie : « Ils ont dérobé le sanctuaire de Dieu (le pontificat), parce qu'il n'y avait pas d'héritier légitime qui fît valoir ses droits. »[1] On sait l'indifférence absolue des Pharisiens à l'égard de toute restauration d'un royaume d'Israël. La patrie terrestre est, en quelque sorte, chose insignifiante pour eux : c'est vers la patrie céleste qu'ils tournent leurs regards; c'est cette dernière qu'ils veulent substituer à celle des Asmonéens. Mais, remarquons-le bien, ce prétendu désintéressement n'est qu'apparent. Si Dieu seul est roi, le royaume messianique n'en a pas moins un chef à sa tête, un oint, c'est-à-dire en définitive un roi, le Messie. La monarchie nationale asmonéenne détruite, le Pharisaïsme sera donc le maître dans le royaume idéal du Messie, établi sur la terre, car le Messie n'est que le prince des Pharisiens. Ainsi le Pharisaïsme, qui s'est volontairement séparé des puissants de ce monde, mais qui tend à prendre leur place, croit de toute nécessité à la venue du royaume de Dieu. Cette foi d'ailleurs est étroitement unie au rigorisme auquel le parti prétend se conformer.

Les Saducéens au contraire, absorbés, comme ils le furent presque toujours, par leur participation aux affaires de l'État, possédant les réalités que le pouvoir mettait entre leurs

1. Περὶ τούτων τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ διήρπαζον, οὐκ ὄντος κληρονόμου λυτροομένου (*Psalt. Sal.* VIII, 12).

mains, ne devaient être que médiocrement enclins à s'enthousiasmer pour les espérances vagues et lointaines du royaume messianique [1]. Habitués au rôle de maître, rompus aux luttes qu'il faut soutenir pour ne pas se laisser arracher les rènes du gouvernement, ayant appris en un mot, et depuis longtemps, à compter avant tout sur eux-mêmes, comment se seraient-ils reposés sur Dieu seul du soin de se procurer, dans un avenir incertain et éloigné, ce qu'ils pouvaient conquérir par leurs propres forces et leur propre intelligence dans le présent? Évidemment, les espérances messianiques, et le dogme en général, n'étaient qu'accessoires pour ce parti essentiellement politique.

Aux espérances messianiques se relie directement la foi à la résurrection [2]. Ce dogme est essentiellement pharisien. D'après Josèphe, les Pharisiens croient à l'immortalité de l'âme, il serait plus juste de dire à la résurrection, aux récompenses et aux supplices éternels [3]. C'est au dogme de la

1. Comp. Stapfer, *Les idées relig. en Palestine*, p. 185. Weber, p. 11.

2. On avait d'ailleurs sur cette question des idées très peu précises.

3. Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν (*Ant.* XVIII, 1, 3). Ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. (*B. J.*, II, 8, 14). Comp. *Henoch*, V, XVII-XXXVI, CVIII, etc.

résurrection et non de la transmigration des âmes qu'il fait allusion par ces mots : « Les âmes des bons ont la faculté de revenir à la vie. » Les Pharisiens se sont approprié l'eschatologie de Daniel : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du ciel, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude brilleront comme les étoiles, toujours et à perpétuité. »[1] Ils se soumettent à la Loi avec d'autant plus d'ardeur qu'ils espèrent une prochaine et prompte compensation[2].

D'après Josèphe, les Saducéens au contraire nient la résurrection : « L'âme périt avec le corps »[3]. Le nouveau Testament affirme de même qu'ils repoussent ce dogme[4]. Les Saducéens tiraient sans aucun doute cette négation du silence de la Loi sur cette croyance. En cela leur orthodoxie était stricte et inflexible[5]. C'est ce que prouve le texte suivant du Thalmud, dans lequel un docteur pharisien inter-

1. *Dan.* XII, 2-3.

2. Hausrath, *Neutest. Zeitg.*, t. I, p. 126.

3. Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι (*Ant.* XVIII, 1, 4). Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι (*B. J.*, II, 8, 14).

4. *Matt.* XXII, 23. *Marc*, XII, 18. *Luc*, XX, 27. *Actes*, IV, 1-2. XXIII, 8.

5. Comp. Jost, *Geschichte des Judenthums*, t. I, p. 224.

prête cette parole du Pentateuque : « Cette âme sera retranchée; elle portera la peine de son iniquité. »[1] « Par ces mots, dit R. Éliézer ben José, j'ai convaincu les scribes des Saducéens que c'est faussement qu'ils affirment *qu'on ne peut prouver la résurrection d'après la Loi.* Je disais : Vous avez falsifié votre Loi, ou vous ne l'avez pas prise en main, puisque vous soutenez qu'il n'y a pas de résurrection d'après la Loi. Or il est écrit : Cette âme sera exterminée, mais son péché restera avec elle. Dans ce monde elle sera exterminée; son péché restera avec elle : mais dans quel temps? N'est-ce pas dans le monde futur ?»[2]

1. הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה. (*Nom.* XV, 31.)

2. אמר רבי אליעזר בן יוסי בדבר זה זייפתי סופרי צדוקים שהיו אומרין אין תחיית המתים מן התורה אמרתי להן זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום שאתם אומרים אין תחיית המתים מן התורה הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה הכרת תכרת בעולם הזה עונה בה לאימת לאו לעולם הבא (*b. Sanhedrin*, 90 b). On trouve le même récit dans le *Siphré* (§ 112 fin), commentaire sur les Nombres et le Deutéronome, qui passe pour contemporain de la Mischnah : אמר רבי שמעון בן אלעזר מיכן וייפתי ספרי הכותים כותיים שהיו אומרים אין המתים חיים אמרתי להם הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה שאין תלמוד לומר עונה בה אלא שעתיד ליתן את החשבון בים הדין. « R. Siméon ben Éléazar dit : Par ce verset j'ai convaincu d'erreur les scribes des Samaritains qui soutenaient que les morts ne revenaient plus à la vie. Je leur disais : Il est écrit : Cette âme sera exterminée, son péché restera avec elle. Ces mots : Son péché restera avec elle, signifient qu'elle devra rendre compte au jour du jugement. » Ainsi d'après le récit du Siphré, ce sont les Samaritains, et non les Saducéens, qui nient la résurrection. Le texte du Siphré a été, dit-on, inséré, mais avec des inter-

Les Saducéens avaient pris à la lettre la maxime d'Antigone de Soco : «Ne soyez pas comme des serviteurs qui

polations, dans le Thalmud; telle est l'opinion de Geiger (*Urschrift*, p. 129 n.) et de Derenbourg (p. 131 n.). Mais, comme Wellhausen (p. 54 n.) l'a montré, rien ne prouve l'antériorité du fragment du Siphré. Le texte du Thalmud de Babylone est excellent. La demande ironique de R. Éliézer (Vous avez falsifié, etc.) est si naturelle que nous n'avons certainement point affaire ici à un texte corrompu. D'ailleurs dans le récit de *Sanhedrin*, 90 b, toute la discussion roule sur ce problème : peut-on prouver la résurrection d'après la Loi. Cela est conforme au point de vue scripturaire des Saducéens. Le récit du Siphré au contraire ne mentionne pas expressément que la discussion porte avant tout sur le manque de preuves, tirées de l'Écriture, en faveur de la résurrection. Enfin le texte qui précède le fragment que nous avons traduit de *Sanhedrin*, 90 b, traite d'une dispute identique entre R. Gamaliel et les Saducéens. Les Saducéens, y est-il raconté, demandèrent à Gamaliel comment on pouvait prouver la résurrection des morts. Le rabbin leur répondit qu'on pouvait l'établir d'après la Loi, d'après les Prophètes et d'après les *Cthoubim*, et, à l'appui de son dire, il rappela qu'il est écrit que Moïse s'endormit avec ses pères. L'argument était peu convaincant. שאלו צדוקין את רבן גמליאל מנין שהקב"ה מחיה המתים אמר להם מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים ולא קיבלו ממנו מן התורה דכתיב ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבותיך . . . Geiger (p. 130 n.) réfute cette dernière objection en prétendant qu'il s'agit dans ce passage, non pas des Saducéens, ni même des Juifs, mais de Romains distingués, «avec lesquels Gamaliel, comme patriarche, avait parfois à discuter.» Wellhausen (p. 54 n.) a fort bien répondu que cette explication est tout simplement ridicule; car comment supposer que des païens aient demandé la preuve scripturaire de la résurrection et qu'ils s'en soient contentés, une fois donnée? — Puisque les Samaritains, comme les Saducéens, sont considérés comme des négateurs de la résurrection, rien d'étonnant

servent leur maître en vue du salaire; mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître sans attendre aucune rémunération [1]». Ce qui démontre d'une part que les Saducéens s'étaient approprié l'enseignement d'Antigone de Soco, et d'autre part que le Thalmud a raison d'affirmer qu'ils fondaient sur le silence de la Loi leur négation de la résurrection, c'est la glose suivante du texte mischnique dans le traité *Aboth derabbi Nathan* : «Antigone de Soco avait deux disciples qui répétèrent ses paroles, les enseignèrent à leurs disciples, qui à leur tour les transmirent à leurs élèves. Enfin ils se mirent à les approfondir et dirent : Dans quel but nos pères ont-ils affirmé cette maxime? Est-ce que l'ouvrier, après avoir achevé le travail de la journée, ne doit pas, le soir venu, recevoir son salaire? Voici, nos pères ignoraient qu'il y eut un autre monde et une résurrection des morts; sans cela ils n'auraient pas soutenu cette opinion. Alors ils se séparèrent de la Loi, et formèrent deux sectes, celle des Saducéens et celle des Boéthusiens; les premiers prirent leur nom de Tsadok, les seconds de Boéthus. Les Saducéens se servaient toujours de vases en argent et en or, non par fierté, mais en disant : «C'est une tradition chez les Pharisiens de se tourmenter dans ce monde, et ils n'auront absolument rien dans l'autre! » [2]

que des confusions soient nées à leur sujet, et que le même reproche leur ait été adressé.

1. *Aboth*, I, 3.

2. אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונין בדבריו והיו

On a voulu atténuer ces déclarations positives, nier même que les Saducéens aient repoussé le dogme de la résurrection. Geiger établit cette thèse hasardée sur le prétendu silence des Thalmuds et des Midraschim, dont les textes, à l'en croire, ne font allusion qu'aux Samaritains [1]; nous avons vu ce qu'il faut penser de ce mode d'interprétation. Quant au témoignage du nouveau Testament, les Chrétiens avaient tout intérêt à exagérer le point de vue des Saducéens dans cette question [2]; on ne peut enfin se fier à Josèphe qui transforme en sectes philosophiques nos deux partis.

M. Graetz soutient[3] qu'au fond *l'immortalité de l'âme* n'est pas mise en question. Le débat se réduirait au problème de savoir si les morts ressuscitent, pour recevoir le châtiment ou la récompense, que leurs actions ont mérité, les Pharisiens se prononçant pour l'affirmative, les Saducéens pour la négative. D'après M. Graetz, cette controverse serait née du point de vue différent des deux partis sur la Providence.

שונין לתלמידים ותלמידים לתלמידיהם. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו מה ראו אבותינו לומר (דבר זה) אפשר שיעשה פועל מלאכה בל היום ולא יטול שכרו ערבית. אלא אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם (אחר) ויש תחית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקים וביתוסין צדוקים על שום צדוק ביתוסין על שום ביתוס. והיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם שלא היתה דעתן נסה עליהם אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום. (*Aboth derabbi Nathan*, V.)

1. Geiger, *Urschrift*, p. 130.

2. *Actes*, XXIII, 6-10.

3. Graetz, t. III, p. 650.

Les Pharisiens, soutenant que l'homme quoique libre est soumis à la volonté de Dieu, paraissaient mettre en doute la justice divine, témoin le malheur de certains justes et le bonheur de certains méchants. Ils étaient donc contraints d'admettre des récompenses et des punitions au delà de la tombe, en compensation des injustices d'ici-bas. Les Saducéens, affirmant au contraire que le sort de l'homme dépend entièrement de lui-même, n'avaient plus lieu d'enseigner les peines et les récompenses futures. Cette explication subtile ne nous semble pas avoir de fondement dans les textes.

M. Derenbourg voit plutôt dans la négation attribuée aux Saducéens, non pas un système arrêté, mais une disposition générale de leur esprit, « une abstention de recherches, qui tenait peut-être à l'impossibilité du résultat » [1].

Toutes ces objections nous semblent échouer devant l'unanime affirmation de nos diverses sources. Et si l'on songe que le dogme, essentiellement hellénique, de l'immortalité de l'âme, avait été répandu en Palestine par l'influence

1. Derenbourg, p. 130. D'après M. Cohen (t. II, p. 393) les Saducéens seraient impardonnables d'avoir professé que la Loi n'enseigne pas l'immortalité de l'âme : « Il n'y a aucun dogme formellement exprimé dans le Pentateuque. On a abusé contre le Mosaïsme de ce silence évidemment calculé et systématique, et l'on en a conclu que Moïse ne croyait ni à l'immortalité de l'âme, ni aux peines et aux récompenses d'une autre vie. Le contraire ressort de l'esprit même de la Bible et d'une foule de textes qui ne s'expliquent que par cette croyance consolante. » Que penser de ce silence calculé et systématique, et de cette foule de textes!

grecque, et que les Saducéens, portés à tant d'égards vers l'Hellénisme, devaient être logiquement entraînés à adopter ce grand principe de la philosophie grecque, on verra dans la négation de cette croyance, même sous la forme juive de résurrection, le désir formel de rester dans l'orthodoxie des pères. Ceux qui affirmaient la résurrection étaient des novateurs; le conservatisme religieux des Saducéens devait leur faire repousser ce dogme, que l'antique Israël avait ignoré [1].

D'après le livre des Actes [2], à la négation de l'immortalité les Saducéens auraient ajouté celle des anges et de l'esprit (μήτε ἄγγελον, μήτε πνεῦμα, רוח יהוה). Ce témoignage, qu'aucun autre document ne vient appuyer, ne saurait mériter notre créance [3]. En effet, si la doctrine des anges reçut de nouveaux développements après l'exil, elle était loin d'être une *nouveauté* en Israël? La foi dans l'existence et l'activité d'êtres supérieurs, serviteurs de Jahveh et exécu-

1. «Les Hébreux avaient un ensemble de lois et de croyances qui empêchait l'idée de la vie future de se développer.» (Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, p. 137 s.)

2. *Actes*, XXIII, 8.

3. Geiger, *Urschrift*, p. 430 s. Graetz, t. III, p. 650. Il est au contraire considéré comme valable par Kuenen, t. III, p. 145 et Stapfer (*Encycl. des sc. relig.*, t. XI, p. 391). M. Stapfer reconnaît toutefois «qu'une antique croyance, remontant au temps des *Hébreux*, peuplait les espaces célestes d'esprits et d'anges». (*Les idées religieuses en Palestine*, p. 51.)

teurs de sa volonté, remonte à l'antique Israël. »[1] Comme nous l'avons montré ailleurs[2], la pensée fondamentale, et plus exactement le pivot de l'Hébraïsme, est la notion d'un Dieu unique, partout présent et toujours agissant. C'est par cette révélation constante que l'Hébreu apprend à connaître Dieu; le fidèle n'a pas à se lancer dans le domaine de la spéculation pour parvenir à la connaissance de Dieu : Jahveh-Elohim entre en rapport direct avec lui. Comment les Saducéens, attachés à l'orthodoxie des pères, auraient-ils nié l'esprit de ce Jahveh, qui se révèle à chaque instant dans l'histoire d'Israël depuis la création, de ce Jahveh qui, pour nous servir du langage des anciens prophètes, habite chez son peuple, fixe en Sion sa sainte demeure, et communique son souffle, le רוח qui l'anime, à tous ses fidèles? Si c'est au point de vue scripturaire que les Saducéens ont repoussé le dogme de la résurrection, c'est par respect pour le texte sacré qu'ils ont adopté la foi en l'esprit de Jahveh et en ses serviteurs les anges. L'auteur des Actes se trompe évidemment en transformant les Saducéens en matérialistes.

1. Kuenen, t. III, p. 37. Voy. encore t. I, p. 42. On voit par le livre d'Hénoch quelle importance cette foi avait acquise un siècle environ avant Jésus-Christ.

2. Dans un travail inédit sur la question suivante mise au concours par la Compagnie des Pasteurs de Genève (1880) : Notion chrétienne de la Révélation au point de vue biblique, historique et spéculatif. Voy. note C à la fin du volume.

Le dernier article de la dogmatique sur lequel les Pharisiens et les Saducéens passent pour avoir professé une opinion différente, est l'éternelle et insoluble question des rapports du libre arbitre et de la grâce divine. Voici comment Josèphe, se plaçant à un point de vue absolument étranger au Judaïsme, expose les sentiments des deux partis à cet égard. D'après cet historien, les Pharisiens prétendaient que « certaines choses seulement, dans la vie de l'homme, non pas toutes, sont l'œuvre du destin » (τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι ἔργον), et que, quant aux autres, il est en notre pouvoir qu'elles soient ou ne soient pas (τινὰ δ'ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι). Les Saducéens au contraire supprimaient toute fatalité (τὴν εἱμαρμένην ἀναιροῦσι); ils estimaient que le destin n'est rien, qu'il ne joue aucun rôle dans la vie de l'homme, mais que tout est soumis à notre volonté; c'est donc en nous qu'il faut chercher la cause de notre bonheur, à notre irréflexion (ἀβουλίαν) qu'il faut attribuer nos maux[1]. Les Pharisiens, d'après Josèphe, prennent, dans cette controverse, la même position que prendront plus tard les semi-pélagiens : « Bien que pensant que tout se fait par le destin, ils ne suppriment pas pour cela l'effort de la volonté humaine, parce qu'il a plu à Dieu de concilier l'arrêt du destin avec la décision de l'homme, que nous suivions la voie de la vertu ou celle du vice. »[2] Il est

1. *Ant.* XIII, 5, 9. Comp. *B. J.* II, 8, 14.
2. *Ibid.* XVIII, 1, 3.

à peine besoin de faire remarquer combien cette manière de parler est étrangère au Judaïsme.

En réalité, le débat entre Pharisiens et Saducéens portait sur deux questions distinctes mais connexes : la liberté de l'homme et la providence.

Sur la première les Pharisiens affirmaient que c'est de Dieu que viennent la volonté et l'accomplissement de nos décisions, en sorte qu'il n'y a aucune place pour l'arbitraire humain; les Pharisiens sont donc synergistes [1]. Telle était la conclusion qu'ils tiraient du principe fondamental de la Théocratie : Dieu seul est roi. Les divers documents pharisiens que nous possédons confirment sur ce point le témoignage de Josèphe. « Nos actes dépendent de notre volonté, dit l'auteur du Psautier de Salomon, et notre âme est toute puissante dans le bien comme dans le mal » [2]. Mais cette déclaration n'empêche pas notre psalmiste de célébrer à chaque instant l'action, toute puissante elle aussi, de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans la vie de l'Israélite [3]. « Dieu prévoit tout, comme l'enseigne la Mischnah, mais chacun a son libre arbitre » [4]. Les Saducéens se contentaient d'affirmer d'une manière absolue la liberté de l'homme.

Quant à la providence, il est inadmissible que les Sadu-

1. Hausrath, *Neutest. Zeitg.* t. I, p. 128 s.

2. Τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ, καὶ ἐξουσία τῆς ψυχῆς ἡμῶν τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἐν ἔργοις χειρῶν ἡμῶν (*Psalt. Sal.* IX, 7).

3. *Psalt. Sal.* IX, 20. X, 9. XII, 1, 7. XIII, 1 s., 9, 11, etc.

4. הכל צפוי והרשות נתונה. (*Aboth* III, 19.)

céens l'aient niée; il n'est pas une page de l'ancien Testament, du Pentateuque en particulier, qui ne suppose, comme nous l'avons dit, ce dogme fondamental de l'Hébraïsme. Les sources rabbiniques d'ailleurs ne mentionnent nulle part cette hérésie. Josèphe a sans aucun doute exagéré et systématisé la tendance qui portait l'aristocratie saducéenne à compter avant tout sur ses propres forces. Ainsi, quelque contradiction qu'on puisse relever dans cette double affirmation, les Saducéens croyaient, comme plus tard tant de chrétiens, à l'absolue liberté de l'homme et au dogme de la providence. On voit que sous ce rapport ils ne s'éloignaient guère de l'opinion professée par leurs adversaires.

Si nous cherchons à résumer en quelques mots les observations que nous avons présentées dans ce chapitre, il est évident que nous ne saurions formuler d'autre conclusion que celle-ci : l'examen des principes religieux et des croyances des partis pharisien et saducéen nous montre dans le Saducéisme l'ancienne orthodoxie mosaïque, dans le Pharisaïsme le Judaïsme novateur en matière de foi. Cette caractéristique des partis au point de vue religieux confirme les résultats acquis par nos précédentes investigations dans le domaine politique et social. Nous allons les contrôler une fois encore en présentant rapidement le tableau des destinées des deux partis depuis la mort d'Hyrcan I^{er} jusqu'à l'époque de Jésus-Christ.

CHAPITRE VI.

Antagonisme des partis saducéen et pharisien depuis le règne d'Aristobule Ier (105-104) jusqu'à l'époque de Jésus.

Après le règne d'Hyrcan Ier, sous lequel la principauté juive atteignit l'apogée de sa puissance, de son indépendance et de sa gloire, nous assistons à la décadence de plus en plus rapide, non seulement de la maison asmonéenne, mais de la nation elle-même et des partis saducéen et pharisien[1]. Les Asmonéens abusent de la position qu'ils ont conquise et tombent du côté où ils penchaient. C'est ce pouvoir temporel, civil et militaire, auquel ils ont tout sacrifié, qui les précipite dans leur ruine. La nation les suit dans cette chute; il semble que, brisée par les dominations étrangères qui, depuis l'exil jusqu'à l'époque de Judas Maccabée, se sont succédé sans lui laisser en quelque sorte reprendre haleine, l'effort prodigieux qu'elle avait accompli

1. Hanne, *l. c.*, p. 250 ss.

pour reconquérir sa liberté, n'avait fait que porter une atteinte plus irrémédiable à sa vitalité, en tant que peuple maître de ses destinées. Les partis enfin devaient fatalement être entraînés dans ce mouvement général. Le Saducéisme en particulier accompagnera la dynastie asmonéenne au tombeau; voué essentiellement à la politique, il disparaîtra quand la politique aura cessé d'exister pour Israël, et à l'époque de Jésus nous ne trouverons plus que le squelette trompeur de ce puissant parti. Nous allons voir le Pharisaïsme profiter de l'abaissement du Saducéisme pour intriguer à la cour, viser au pouvoir, et quand il s'en sera emparé, employer toutes ses forces, toute son influence contre son adversaire devenir une véritable coterie, participer en un mot à la décadence générale, puisque, parti essentiellement religieux, l'affaissement des caractères le lance à son tour dans des luttes, auxquelles la rigidité de ses principes aurait dû le faire demeurer étranger.

Nous en voyons un premier exemple sous Aristobule I[er] (105-104). Ce prince assez peu estimable, qui passe pour avoir fait mourir de faim sa mère, à laquelle Jean Hyrcan avait laissé le pouvoir [1], fut, bien plus encore que ses devanciers, attaché à la civilisation grecque, puisqu'il reçut le surnom de Philhellène [2]. Le nom grec qu'il fut le premier à

1. *Ant.* XIII, 11, 1. *B. J.* I, 3, 1.
2. *Ibid.* XIII, 11, 3.

ajouter à son véritable nom (Judas) ne figure pas cependant sur les monnaies qu'on possède de lui [1]. Cet amour de l'Hellénisme, qui rattache évidemment Aristobule au parti saducéen, fut sans aucun doute la cause de l'inimitié profonde que lui porta le parti pharisien [2]. Les Pharisiens, en effet, lui suscitèrent comme compétiteur son frère Antigone; que cette compétition fût réelle, ou qu'Antigone ne fût que l'instrument, involontaire comme l'affirme Josèphe, de la haine pharisienne, c'est ce qu'il est difficile de déterminer d'après l'histoire assez légendaire d'Aristobule [3]; le fait est qu'Antigone fut assassiné sur l'ordre de son frère.

Un trait de mœurs caractéristique de cette époque nous est révélé par l'étrange manière dont Antigone s'acquitte des fonctions dont il est chargé comme souverain pontife; c'est revêtu de ses armes, en effet, et à la tête de ses hoplites (μετὰ τῶν περὶ αὐτὸν ὁπλιτῶν) qu'il monte au temple, le jour de la fête des Tabernacles, pour y adresser à Dieu des prières en faveur de son frère malade! Cet incident fut l'occasion que saisirent les Pharisiens pour rendre suspectes à Aristobule les actions les moins coupables de son frère. Sur leurs

1. On y lit la formule officielle : יהודה כהן גדול וחבר היהודים. Elles ont pour emblème la corne d'abondance. Comp. *Ant.* XX, 10.

2. Le récit de Josèphe ne parle que d'ennemis malintentionnés : τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ διαστῆσαι τὴν ὁμόνοιαν αὐτῶν (Ἀντιγόνου καὶ Ἀριστοβούλου) ἐσπουδακότας (*Ant.* XIII, 11, 1).

3. *Ant.* XIII, 11, 1-3. *B. J.* I, 3, 2-6. Graetz (t. III, p. 131-135) nous paraît exagérer ce caractère légendaire.

représentations, Aristobule donna l'ordre à sa garde de mettre à mort Antigone s'il se présentait armé devant lui. Antigone se rendant un jour auprès d'Aristobule, sans avoir pris ses armes, les Pharisiens, s'il faut en croire cet odieux récit, auraient usé du mensonge le plus révoltant pour faire revêtir à Antigone son armure et provoquer ainsi son assassinat. C'est de cette façon qu'aurait été sacrifié à la haine pharisienne le pontife saducéen.

La décadence du Judaïsme est encore plus apparente sous le règne d'Alexandre Janée (104-78), pendant lequel nous voyons les partis saducéen et pharisien se déchirer mutuellement et renchérir en cruauté l'un sur l'autre. Ce prince, toujours en guerre, sans cesse au camp où l'attire sa sauvagerie naturelle, qui semble ne rentrer qu'accidentellement à Jérusalem pour revêtir les insignes de souverain pontife et procéder aux sacrifices, n'avait rien qui pût le rendre cher au parti pharisien. Les monnaies qu'il fit frapper en langue grecque[1], la nécessité où il fut contraint d'avoir une armée de mercenaires qu'il faisait venir de Pisidie et de Cilicie[2], le mélange de débauche et de cruauté, auxquelles il se livra, célébrant un somptueux repas avec

1. Les plus connues sont celles qui portent, jointe au texte grec (Ἀλεξάνδρου βασιλέως) l'inscription hébraïque יהונתן המלך. Janée s'appelait donc en réalité Jonathan.

2. *Ant.* XIII, 13, 5. *B. J.* I, 4, 3.

des courtisanes tandis qu'il faisait crucifier huit cents insurgés et étrangler sous les yeux de ces moribonds leurs femmes et leurs enfants [1], ces divers faits ou traits de caractère n'étaient pas de nature à lui concilier le parti pharisien.

Il est vrai que sa femme Salomé Alexandra était, à ce que rapporte la tradition juive, sœur du célèbre pharisien Siméon ben Schatach [2], et que cette parenté, si elle est réelle, a pu modifier les sentiments d'Alexandre Janée à l'égard des Pharisiens. D'après une autre tradition, conservée par Josèphe, Janée aurait été élevé au trône par la veuve de son frère Aristobule, Salomé Alexandra [3], qui l'aurait ensuite épousé. Est-il possible de concilier les deux traditions? Le mariage de Janée avec sa belle-sœur n'est, à vrai dire, nulle part expressément mentionné par Josèphe. Mais l'identité des noms de Salomé et d'Alexandra que portent et la belle-sœur et la femme [4] d'Alexandre conduit à confondre les deux personnages [5].

M. Graetz oppose à cette conclusion qu'un grand-prêtre ne pouvait épouser une veuve, quand bien même elle aurait

1. *Ant.* XIII, 14, 2.

2. *b. Beracoth*, 48 a. Sur les autres fragments thalmudiques et rabbiniques relatifs à cette parenté, voy. Graetz, t. III, p. 663 s.

3. *Ant.* XIII, 12, 1. *B. J.* I, 4, 1.

4. *Ibid.* XIII, 16, 1, etc.

5. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II, p. 476. Schürer, p. 119.

été sa belle-sœur; qu'en tout cas on ne comprend pas les persécutions auxquelles se livra plus tard Alexandre Janée contre ceux auxquels il devait le trône[1]. Les attaches qui relient Janée au pontificat sont si faibles, le caractère de ce prince si enclin à la satisfaction de son amour-propre, à la duplicité[2] et à la sauvagerie, qu'on ne peut accorder que peu de valeur aux objections précédentes. On pourrait voir au contraire dans ce mariage contraire à la Loi l'origine de la haine que lui porta le parti pharisien. Quoi qu'il en soit, on peut admettre avec M. Derenbourg, si l'on accepte la tradition thalmudique, que les sentiments de la reine favorables aux Pharisiens[3] ne firent que contre-balancer pendant les premières années du règne d'Alexandre l'aversion que le Pharisaïsme inspirait à ce prince[4].

Pendant les neuf premières années de son règne, c'est-à-dire jusqu'à la prise de Gaza en 96, Alexandre Janée vécut donc en paix relative avec les Pharisiens. Siméon ben Schatach paraît alors avoir joui à la cour d'un certain crédit. Le

1. Graetz, t. III, p. 136.

2. Voyez en la preuve dans ses rapports avec Ptolémée Lathure (*Ant.* XIII, 12, 2-4).

3. Sous le précédent règne, à en croire Josèphe, Salomé aurait, de concert avec les Pharisiens, comploté la mort d'Antigone (*Ant.* XIII, 11, 2). Il est curieux de voir le parti pharisien intriguer, à la cour, auprès de l'élément féminin. Cet exemple n'est pas unique.

4. Derenbourg, p. 96.

récit suivant de la *Bereschith rabba* [1], dont nous empruntons la traduction à M. Derenbourg, montre bien la place occupée à la cour par le Pharisaïsme, et la situation instable et douteuse, dans laquelle il ne se maintient que par l'habileté, quelque peu hypocrite, de son chef Siméon ben Schatach. L'esprit d'intrigue, des procédés d'une honnêteté suspecte dans la discussion et dans l'action, beaucoup de souplesse dans le caractère, peu de délicatesse dans le choix des moyens pourvu qu'on atteigne le but proposé, tels sont les principaux traits du caractère de Siméon ben Schatach, d'après le récit de la *Bereschith rabba*. Jésus adressera plus tard les mêmes reproches au parti tout entier.

« Trois cents naziréens, arrivés à Jérusalem, devaient sacrifier neuf cents victimes; comme c'était au temps de Siméon ben Schatach, ce docteur trouva moyen de dispenser cent cinquante d'entre eux de leur sacrifice, mais il ne put pas en dispenser les cent cinquante autres. Siméon se rendit auprès du roi Janée et lui dit : « Voici trois cents naziréens qui n'ont pas de quoi payer les neuf cents victimes dont ils ont besoin; donne une moitié, je donnerai l'autre et ils pourront faire leurs sacrifices. » Janée fit ainsi et les naziréens immolèrent leurs victimes. Mais la conduite de Siméon fut dénoncée au roi : « Sache, lui dit-on, que tout s'est fait à tes dépens, et que Siméon n'y a contribué en rien. » Janée fut courroucé, et Siméon, ayant appris que le roi était en

1. Ch. XCI. Derenbourg, p. 96 ss.

colère contre lui, eut peur et s'enfuit. Quelque temps après, de grands personnages du royaume des Parthes mangèrent à la table du roi. « Notre seigneur et roi, lui dirent-ils, nous nous rappelons avoir rencontré ici un docteur qui nous faisait entendre des paroles de sagesse. » Janée dit à la sœur de Siméon de faire venir son frère. « Donne-moi ta parole, fit la reine, et envoie-lui ton anneau; il viendra. » Le roi donna sa parole et envoya son anneau à Siméon, qui vint. A peine entré, il s'assit entre le roi et la reine. Pourquoi t'es-tu enfui? lui demanda Janée. — J'ai appris, répondit Siméon, que mon seigneur et roi était irrité contre moi, et, ayant peur qu'il m'ôte la vie, je me suis conformé à ce verset[1] : « Cache-toi un instant seulement, jusqu'à ce que sa colère soit passée. » — Et pourquoi m'as-tu trompé? reprit le roi. — Je ne t'ai point trompé, répliqua Siméon, tu as fourni ton argent, moi, j'ai donné ma science (en dispensant la moitié des naziréens); Kohélet a bien dit[2] : « L'abri de la sagesse est comme l'abri de l'argent. » — Alors pourquoi ne me l'as-tu pas dit? — Si je te l'avais dit, tu ne m'aurais pas donné (ce que je t'ai demandé). — Pourquoi as-tu pris place entre le roi et la reine? — Dans le livre de Ben-Sira on lit : « Porte haut la science et elle t'élèvera, elle te placera entre des princes. » Janée ordonna qu'on lui versât de l'eau dans le vin et qu'il dit la bénédiction de table. Siméon com-

1. *Ésaïe*, XXVI, 20.
2. *Eccl.* VII, 12.

mença : « Béni soit (Dieu) pour la nourriture qu'ont prise Janée et ses compagnons ! » — Tu restes donc toujours aussi entêté, dit le roi, jamais je n'ai entendu le nom de Janée dans la bénédiction de table. — Aurais-je pu dire, répondit Siméon, « Bénissons (Dieu) pour ce que nous avons mangé », tandis que je n'ai rien pris? L'ordre fut donné qu'on apportât à manger pour Siméon, et, lorsqu'il eut fini, il dit : « Béni soit (Dieu) pour ce que nous avons mangé ! »

Nous ne pensons pas qu'on soit en droit de conclure de ce récit, avec M. Graetz [1], que Siméon fut chargé par Alexandre d'être l'intermédiaire entre les Pharisiens, exclus du Sanhédrin par Hyrcan, et les titulaires saducéens de cet auguste corps, afin de rétablir la paix entre les partis par une conciliation de leurs intérêts et de leurs ambitions. Le roi, d'après M. Graetz, aurait voulu partager les fonctions et les charges publiques entre les deux partis. Mais les Pharisiens se seraient absolument refusés à ce compromis; seul Siméon ben Schatach aurait consenti à entrer dans le sénat saducéen, mais avec l'arrière-pensée d'en expulser tous les membres l'un après l'autre. Il aurait atteint ce but par des questions captieuses qui mettaient en contradiction les sénateurs saducéens, en vertu même de leurs principes. Il leur demandait à dessein en présence du roi la solution de problèmes relatifs à la Loi, qu'on ne pouvait résoudre qu'en faisant appel à des traditions étrangères au Pentateuque;

1. Graetz, t. III, p. 141 s.

les Saducéens, incapables de répondre, parce qu'ils s'en tenaient au Pentateuque, dépités du silence auquel l'insuffisance de leur principe fondamental les contraignait, auraient l'un après l'autre donné leur démission, et Siméon se serait empressé de pourvoir aux vacances par la nomination de sénateurs pharisiens, en sorte qu'un beau jour le Sanhédrin redevint l'organe du Pharisaïsme.

Ce tour de passe-passe, qui nous montre sous un jour peu flatteur Siméon ben Schatach, outre qu'il est absolument invraisemblable, car on imagine difficilement l'imbécillité du parti saducéen, assez simple pour ne pas remarquer qu'on le met à la porte du sénat, ne repose sur aucune donnée historique certaine. M. Graetz fonde son appréciation [1] sur la scolie d'un texte de la Megillath Thaanith ainsi conçu : « Le 28 tébeth, la réunion fut rétablie d'après la Loi » [2]. Cette date correspondrait au mois de janvier (100 avant J.-C.) environ ; on aurait dès lors commémoré l'expulsion des Saducéens du sénat. Mais on sait que le commentaire de la Megillath Thaanith est très postérieur au texte concis du recueil; il n'a donc que fort peu de valeur, témoin les fréquentes erreurs qu'on y a signalées. M. Derenbourg qui rapproche, avec raison croyons-nous, le fragment précité d'un autre paragraphe du même écrit [3], place cette transforma-

1. Graetz, t. III, p. 605 s.

2. בעשרים ושמנה בטבת יתיבא כנישתא על דינא. (§ 24.)

3. בעשרים וארבעה ביה תבנא לדיניא. « Le 24 ab nous revînmes

tion du Sanhédrin, qui semble si étrange sous le règne d'Alexandre Janée, sous celui de Salomé, qui fut presque jusqu'à sa mort entièrement dévouée aux Pharisiens [1]. On comprend bien mieux dès lors qu'une pression exercée par les chefs d'un parti puissant et protégé par la cour ait pu modifier du tout au tout la composition du Sanhédrin.

Nos objections à ce prétendu triomphe du Pharisaïsme sous Alexandre Janée se trouvent confirmées par la lutte sanglante qui éclata entre le prince et ce parti. Ce conflit tragique serait à peu près inexplicable, si le Pharisaïsme avait eu pendant quelques années une position aussi forte. Un jour de fête, en effet, à la célébration des Tabernacles, Alexandre, soit pour porter atteinte à l'influence pharisienne qu'il voyait grandir, soit par simple conformité à sa précédente conduite, afficha publiquement la haine qu'il portait au parti pharisien. D'après un ancien usage, à cet anniversaire, le grand-prêtre devait faire sur l'autel, en signe de fécondité, une libation d'eau; c'est ainsi du moins, comme on l'a vu [2], que les Pharisiens avaient fixé cette cérémonie. Alexandre, pour bien montrer qu'il ne tenait aucun compte du rituel pharisien, en sa qualité de souverain pontife, répandit l'eau

à notre Loi» (§ 12). Comp. *b. Baba bathra,* 115 b : בארבעה ועשרים בטבת. Voy. une interprétation différente de ce paragraphe dans Graetz, t. III, p. 607.

1. Derenbourg, p. 102 s.

2. Page 238.

sur le sol. Il le fit évidemment de manière à scandaliser le parti pharisien; personne, en effet, n'aurait eu le droit de se plaindre si le pontife saducéen s'était dignement conformé au rituel saducéen. La foule, en majorité pharisienne, fut transportée d'indignation et les fidèles lancèrent contre le prince les citrons (אתרוגיהם) qu'ils avaient coutume de se procurer ce jour là, de même qu'ils portaient dans leurs mains des branches de palmier. Ils lui criaient en même temps qu'il était indigne du pontificat et de l'honneur d'offrir les sacrifices, comme fils ou plutôt comme petit-fils (puisque ce même reproche a été adressé à Jean Hyrcan [1]) d'une prisonnière [2]. Alexandre aurait peut-être péri dans cette émeute sans ses mercenaires qui, sur son ordre, égorgèrent six mille personnes dans l'enceinte du temple (v. 95). Pour prévenir le retour de scènes aussi dangereuses, Alexandre interdit au peuple l'entrée du parvis réservé aux prêtres, en l'entourant d'une clôture en bois [3]. La guerre était désormais déclarée entre le prince et les Pharisiens.

A la suite des revers qu'il a éprouvés dans sa campagne contre le prince arabe Obedas, lorsqu'il a dû rentrer en fugitif à Jérusalem, les Pharisiens déploient l'étendard de l'insurrection. Comme les Assidéens ont pris les armes à cause des persécutions d'Antiochus Épiphane, ils se soulèvent

1. Page 202.
2. *Ant.* XIII, 13, 5. *b. Souccah,* 48 b.
3. *Ibid.* XIII, 13, 5. *B. J.* I, 4, 3.

contre leur roi légitime au nom de leurs principes religieux [1], et surtout au nom de leur fanatisme et de leur haine contre Janée, haine justifiée par l'affreux massacre de Jérusalem; pendant six ans Alexandre lutte contre eux avec ses mercenaires. Il ne périt pas moins de cinquante mille personnes dans cette guerre civile; lorsque le roi, voyant diminuer les forces militaires dont il dispose, demande la paix aux Pharisiens, ceux-ci imposent comme condition sa propre mort, et ces prétendus patriotes et démocrates ne craignent pas (v. 88) d'adresser un appel à l'étranger et de se liguer contre Alexandre Janée avec Démétrius III Eucœrus, fils d'Antiochus VIII, Grypus, alors maître d'une partie de la Syrie [2]. Démétrius entre en Judée; Alexandre est complétement battu à Sichem [3]. Mais au comble de la détresse, une partie de la nation, que cet appel à l'étranger a sans aucun doute exaspérée [4], revient à lui. Soudain le patriotisme se réveille [5]; le peuple se sent de nouveau le frère de l'héritier des Maccabées : la nature est plus forte que l'éducation pharisienne

1. Il est inexact de dire, comme le fait M. Hanne (*l. c.*, p. 253), qu'ils se soulèvent au nom de la démocratie.

2. *Ant.* XIII, 13, 5. *B. J.* I, 4, 3-4.

3. *Ibid.* XIII, 14, 1. *B. J.* I, 4, 5.

4. C'est ce que Josèphe traduit pas ces mots : κατ' οἶκτον τῆς μεταβολῆς.

5. Le patriotisme de la nation juive est un important élément qu'il ne faut point négliger dans l'histoire des partis pharisien et saducéen. On a vu le rôle que nous lui assignons à l'origine du mouvement asmonéen.

qu'on veut lui imposer. Les révoltés passent en majorité au camp du roi fugitif, qui reprend ainsi facilement l'avantage. Les rôles changent : les Pharisiens sont dans la misère[1]. Alexandre écrase ses adversaires à Bethome ou Bemeselis; les odieux supplices qu'il inflige à ses prisonniers, et qui lui méritent le surnom de Thrace (Θρακίδας)[2] épouvantent le reste des rebelles, qui, au nombre de huit mille, s'enfuient de Jérusalem pendant la nuit; ils s'expatrièrent en Syrie[3] et en Égypte et ne rentrèrent en Judée qu'après la mort d'Alexandre[4].

La légende a dévotement embelli les derniers moments d'Alexandre Janée; il semble qu'elle ait voulu le faire mourir en odeur de sainteté auprès du parti pharisien. D'après le récit de Josèphe[5], en effet, il paraît s'être repenti à la dernière heure de son injustice à l'égard des Pharisiens, en tout cas avoir regretté l'erreur qu'il avait commise en les persécutant, et en s'aliénant ainsi une partie de ses sujets. Il aurait alors recommandé instamment à la reine, qui devait être régente, de s'attacher étroitement au Pharisaïsme, ce puissant parti, redoutable à qui lui est odieux, secourable

1. Wellhausen, p. 97. Graetz, t. III, p. 145.

2. C'est-à-dire barbare (*Ant.* XIII, 14, 2). Dans le *Josippon* (IV, 33) on lit *Doker* (דקר), assassin (Munk, p. 532, col. 2, n. 1).

3. La Megillath Thaanith (§ 33) fait peut-être allusion à ce fait (Derenbourg, p. 99, n. 1. Graetz, t. III, p. 608 s.).

4. *Ant.* XIII, 14, 2. *B. J.* I, 4, 5-6.

5. *Ibid.* XIII, 15, 5.

à qui lui plaît, capable d'inspirer ses haines à la foule [1], de s'entourer de conseillers pharisiens et de ne rien entreprendre sans leur consentement. Il aurait même ajouté qu'elle livrât son corps aux Pharisiens, pour qu'ils exerçassent leur vengeance sur son cadavre, ou l'ensevelissent solennellement [2].

Il est difficile d'ajouter foi à ce récit [3]. Cette conversion tardive du monarque à des sentiments radicalement opposés à ceux qu'il avait professés durant toute sa vie, cette conversion *in extremis* démentie par tout un passé (et quel passé!), qui n'attesterait guère chez lui qu'un ramollissement cérébral, prouve tout au plus qu'il eut conscience du peu d'esprit politique dont il avait fait preuve en n'usant pas de ménagements à l'égard des Pharisiens, de la crainte légitime qu'il éprouvait de voir ce parti redresser la tête après sa mort. Les Pharisiens ne se méprirent point sur la valeur de cette conversion, à supposer qu'elle ait jamais eu lieu, s'il est vrai qu'ils aient célébré l'anniversaire de sa mort comme un heureux événement [4]. Le Thalmud met

1. Δύνασθαι δὲ πολὺ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τούτους ἔφασκε, βλάψαι τε μισοῦντας καὶ φιλίως διακειμένους ὠφελῆσαι · μάλιστα γὰρ πισθεύεσθαι παρὰ τῷ πλήθει περὶ ὧν κἂν φθονοῦντές τι χαλεπὸν λέγωσιν .

2. C'est ce dernier parti qu'ils auraient suivi. Josèphe raconte (*Ant.* XIII, 16, 1) que les Pharisiens exaltèrent son règne au point que le peuple pleura sa mort, et que ses funérailles éclipsèrent celles de ses prédécesseurs. Ce fait prouve uniquement que ce prince fut loin d'être impopulaire, comme on le prétend.

3. Graetz, t. III, p. 149 s.

4. *Megillath Thaanith*, § 21 et 25. Sur l'interversion des deux

dans la bouche du prince mourant des paroles plus dignes que celles de la légende rapportée par Josèphe. « Ne crains, aurait-il dit à la reine, ni les Pharisiens, ni ceux qui ne le sont pas (les Saducéens), mais les hypocrites *(les teints)* qui imitent les œuvres des Pharisiens. » [1] Ce sont bien là les paroles d'un roi qui a manqué de prudence et d'habileté avec ses adversaires et qui dit à l'adresse de ses successeurs : « Les vrais ennemis ne sont pas plus à craindre que les amis véritables; ce qu'il faut redouter, ce sont les hypocrites et les flatteurs, à quelque parti qu'ils se rattachent. » Ce texte montre que le roi est mort saducéen; nous en avons la preuve dans le fait qu'il ne désigne pas par son nom le parti dont il est le chef.

Sous le règne d'Alexandra-Salomé (78-69), tout change, parce que tout vient à point pour les Pharisiens. En sa qualité de femme, en effet, elle ne peut exercer le pontificat; c'est son fils aîné Hyrcan qui remplit cette charge [2]. Elle gouverne et veille à la sécurité et à la prospérité de l'État, sans être sous la tutelle de personne, mais elle n'en subit

dates, dont l'une appartiendrait au règne d'Hérode et l'autre à celui d'Alexandre Janée, voyez Derenbourg, p. 101, n. 2. Graetz, t. III, p. 606 et 609.

1. אל תתיראי מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין אלא מן הצבועין שדומין לפרושין שמעשיהן. (*b. Sotah*, 22 b.)

2. *Ant.* XIII, 16, 2. *B. J.* I, 5, 1.

pas moins l'influence pharisienne [1]. Aussi la tradition rabbinique fait-elle de son règne l'âge d'or du Judaïsme [2]. « Sous Siméon ben Schatach et la reine Salomé », formule caractéristique qui associe directement au pouvoir le représentant du Pharisaïsme, « le froment était gros comme des reins, l'orge comme des noyaux d'olive, les lentilles comme des denars d'or » [3]. De son vivant, on voyait sur toutes les tables des ustensiles en verre, considérés d'ordinaire comme objets de luxe [4]. Les prisons s'ouvrent aux Pharisiens détenus; ceux qui s'étaient exilés rentrent dans la patrie [5]. Le Thalmud attribue au *couple* de cette époque, à Siméon ben Schatach et à Juda ben Tobaï, revenu d'Alexandrie, où il s'était réfugié sous Alexandre Janée [6], un rôle analogue à celui d'Esdras et de Néhémie, la reconstitution du Judaïsme

1. C'est ainsi qu'il faut corriger l'exagération de Josèphe (*Ant.* XIII, 16, 2) : Τὸ μὲν οὖν ὄνομα τῆς βασιλείας εἶχεν αὐτὴ, τὴν δὲ δύναμιν οἱ Φαρισαῖοι, d'après son propre jugement sur le règne et le caractère d'Alexandra (*Ant.* XIII, 16, 6). Pour M. Cohen Salomé est le type de la reine constitutionnelle. Sous son administration, « la bourgeoisie libérale posait en principe, comme le fit Sieyès dix-huit cents ans plus tard, que le Tiers-État pharisien devait être tout » (t. I, p. 289).

2. Graetz, t. III, p. 151 s.

3. חטים ככליות ושעורים כנרעיני זתים ועדשים כדינר זהב. (*b. Thaanith* 23 a.)

4. *j. Schabbath*, I, 3 d. *j. Pesachim*, I, 27 d. (Graetz, t. III, p. 665 s.).

5. *Ant.* XIII, 16, 2.

6. *j. Chagigah*, II, 1.

d'après les principes du rigorisme pharisien. Ils sont les restaurateurs de la Loi[1]. Il est donc bien plus naturel de rapporter au règne de Salomé, comme nous l'avons fait[2], les modifications introduites dans la composition du Sanhédrin.

Il est toutefois permis de douter que le sénat, à cette époque, ait été uniquement composé de Pharisiens. Rien de plus admissible qu'ils y fussent en majorité; mais ils ne durent pas remplir toutes les charges publiques; la vérité est sans doute qu'on en exclut leurs ennemis les plus acharnés[3]. Nous en avons pour preuve le revirement qui se produisit à la fin de ce règne en faveur du Saducéisme, et qu'il serait difficile d'expliquer, si les Pharisiens avaient chassé leurs adversaires de tous les postes officiels.

Sous l'influence pharisienne, le code pénal saducéen fut abrogé et remplacé par les lois plus douces du Pharisaïsme. De nouvelles ordonnances pharisiennes sur les faux témoins, l'impôt du demi sicle, le culte, etc. furent publiées[4]. On fonda des écoles; on institua plusieurs fêtes, entre autres : l'une commémorant vraisemblablement le 17 adar, la fuite inespérée des Pharisiens persécutés par Alexandre Janée[5];

1. *b. Kiddouschin,* 66 a. Voy. p. 204.

2. Page 271.

3. Wellhausen, p. 97.

4. Voy. pour le détail Graetz, t. III, p. 154 ss., 665 ss. Derenbourg, p. 104 ss.

5. *Megillath Thaanith,* § 33. Voy. p. 274, n. 3.

l'autre, très populaire[1], le rétablissement de la libation d'eau sur l'autel si follement méprisée par le défunt roi; le 14 thammouz (juillet 78 environ), jour de l'abrogation du code pénal saducéen[2]; le 28 tébeth l'expulsion des Saducéens du Sanhédrin[3]; le 1er nisan la célébration du sacrifice quotidien aux frais du trésor du temple[4].

Mais les Pharisiens allèrent si loin dans le triomphe qu'ils venaient de remporter, qu'ils usèrent de cruelles représailles envers les Saducéens[5]. L'esprit de parti les aveugle et les abaisse. Tandis qu'ils prêchent la modération dans la pénalité, ils ne craignent pas de massacrer leurs adversaires. Siméon ben Schatach, qui se montre à nous sous les traits du plus impitoyable des inquisiteurs, lui qui fit crucifier quatre-vingts femmes accusées de sorcellerie[6], et mettre à mort son propre fils sur la déposition de faux témoins[7], ne dut pas hésiter à demander le supplice des conseillers du roi Janée, de ceux qui l'avaient poussé au massacre des huit cents insurgés après la victoire de Bethome[8]. L'histoire

1. *Souccah*, V, 1.
2. *Megillath Thaanith*, § 10. Voy. p. 222.
3. Voy. p. 270, n. 3.
4. *Megillath Thaanith*, § 1. Voy. p. 240 s.
5. Comp. Hanne, *l. c.*, p. 254.
6. *Sanhedrin*, VI, 4. *j. Sanhedrin*, VI, 8. *b. Sanhedrin*, 46 a.
7. *j. Sanhedrin*, VI, 5. Voy. p. 243.
8. Οὗτοι (Φαρισαῖοι) γὰρ ἐπετάραττον τὴν βασίλισσαν, πείθοντες ὡς κτείνοιεν τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινέσαντας ἀνελεῖν τοὺς ὀκτακοσίους. Εἶτα

d'Israël est lugubre en ces jours ensanglantés par les haines pharisiennes et saducéennes.

Ces déplorables excès devaient amener une violente réaction. Les Saducéens, dont la patience vient d'être si cruellement mise à l'épreuve, vont avec le propre fils de la reine, Aristobule, se plaindre amèrement auprès de Salomé, et lui demandent, en raison de leurs services passés, d'arrêter les coupables menées des Pharisiens [1]. Fidèles serviteurs de la royauté, fiers et forts de l'appui qu'ils lui ont prêté, ils se sentent les piliers de l'édifice asmonéen [2], qui leur est dû. Ils en sont en réalité les soldats, les fonctionnaires et les prêtres. Dans ces conditions, leur démarche devait être couronnée de succès. La reine ne pouvait rejeter la prière de cette armée de fonctionnaires de tout ordre, qui avaient tout un passé pour eux, et à leur tête son propre fils, de ces soldats qui avaient combattu sous les ordres de son époux. Les Saducéens réussissent auprès de Salomé, reçoivent de sa main la garde des forteresses [3], et quand elle meurt, ce sont eux qui aident Aristobule à monter sur le

αὐτοὶ τούτων, ἕνα σφάττουσι Διογένη καὶ μετ' αὐτὸν ἄλλους ἐπ'ἄλλοις. (*Ant.* XIII, 16, 2.)

1. *Ant.* XIII, 16, 2.

2. Wellhausen, p. 98 s.

3. *Ant.* XIII, 16, 3. Nous avions donc raison d'affirmer (p. 278) que les Saducéens ne furent pas exclus d'une manière générale des charges publiques. Sans cela, on comprendrait difficilement leur démarche auprès de la reine, le succès dont elle fut couronnée et la facilité avec laquelle ils s'emparent des places fortes.

trône : son frère Hyrcan II doit abdiquer [1]. Dès lors cesse l'entente qui s'était établie pendant neuf années entre le pouvoir et le Pharisaïsme.

On peut même se demander si les véritables sentiments de Salomé n'ont pas éclaté dans ces derniers événements. Il semble que la démarche de son fils Aristobule a réveillé cette âme brisée par la tutelle pharisienne, et qu'elle veut enfin secouer le joug de ce parti. De là peut-être son refus de poursuivre Aristobule dans sa fuite, lorsqu'il s'empare de toutes les places du royaume, et de s'opposer à ce qu'il s'empare du pouvoir [2]. Elle ne voulait pas laisser entre les mains des Pharisiens ses fils et son successeur; elle redoutait pour eux l'autorité oppressive qui l'avait elle-même accablée [3]. Qui sait si les violences du parti pharisien et les cruautés de Siméon ben Schatach ne lui avaient point ouvert les yeux? S'il en était ainsi, il serait difficile d'accepter la tradition thalmudique qui fait de Salomé la sœur de Siméon.

Alexandra mourait incertaine et inquiète de l'avenir réservé à son successeur; il était facile de prévoir qu'il serait rempli d'orages. Les partis, loin de désarmer, étaient plus que jamais animés l'un contre l'autre.

La dernière phase de la chute de la maison royale as-

1. *Ant.* XIII, 16, 5. XIV, 1, 2. *B. J.* I, 5, 4. 6, 1.
2. *Ibid.* XIII, 16, 5.
3. Kuenen, t. III, p. 140.

monéenne, qu'inaugure le règne d'Aristobule II (69-63) est de toute importance pour caractériser les partis saducéen et pharisien, parce que nous allons les voir en rapports et aux prises avec les usurpateurs iduméens et les conquérants romains. La décadence israélite est absolue : il semble que la folie du suicide se soit emparée de la nation qui se meurt dans les luttes fratricides d'Aristobule et de son frère Hyrcan. Dix *semaines d'années* environ s'étaient écoulées depuis la proclamation de l'indépendance territoriale sous Simon Maccabée jusqu'à la mort de la reine Alexandra (143 à 69)[1], et c'en était presque fait de cette liberté si chèrement conquise, si souvent menacée, si péniblement conservée.

L'héritier légitime du trône d'Alexandra était son fils aîné Hyrcan II[2], qui en prit, en effet, possession à sa mort, mais ne s'y maintint que trois mois[3]. Aristobule le battit à Jéricho et Hyrcan céda à son frère et le trône et l'autel. Cette double abdication est clairement signifiée par Josèphe. Les deux frères déposent les armes à la condition qu'Aristobule seul règnerait et qu'Hyrcan vivrait à sa guise et sans rien faire (ζῆν ἀπραγμόνως)[4]. Hyrcan cessa donc d'être grand prêtre[5]. Ces textes positifs et l'impossibilité morale pour un

1. R. Nathan, *Sanhedrin*, 97 b (Graetz, t. III, p. 168).
2. *Ant.* XIII, 16, 2. XIV, 1, 3. 3, 2.
3. *Ibid.* XV, 6, 4.
4. *Ibid.* XIV, 1, 2.
5. *Ibid.* XV, 3, 1. XX, 10.

prince asmonéen de dévier de la tradition de ses ancêtres, qui tous avaient été à la fois princes et pontifes, ruinent l'affirmation contraire [1]. Laisser la tiare à Hyrcan, c'eût été lui abandonner un prestige puissant, puisqu'Alcimus lui-même avait pu rallier les Assidéens, et par là se créer bénévolement une dangereuse rivalité. Hyrcan appartenait en effet au parti pharisien; Aristobule du parti saducéen [2] ne pouvait en aucun cas abandonner à des mains pharisiennes l'exercice du pontificat. Ambitieux de régner en maître puissant sur la Judée et de soumettre à son pouvoir les peuplades voisines, bref résolu à suivre la ligne de conduite de ses prédécesseurs, Aristobule devait garder le pouvoir dans son

1. D'après Derenbourg (p. 113), Graetz (t. III, p. 170), Holtzmann (p. 212), Hyrcan aurait conservé le pontificat. M. Graetz établit cette thèse sur une contradiction de Josèphe (*Ant.* XX, 10). D'après le récit de Josèphe, au bout de trois ans et de trois mois de *règne* (τῆς βασιλείας) d'Aristobule, et non de pontificat, comme l'écrit M. Graetz, Pompée s'empara de Jérusalem et rétablit Hyrcan dans le pontificat (τὴν ἀρχιερωσύνην). La prise de Jérusalem par Pompée tombant en 63 et le règne d'Aristobule commençant en 69, Aristobule n'aurait été grand prêtre que depuis 66 environ. — Mais le texte de Josèphe contient évidemment une erreur de copiste, puisque nous lisons immédiatement avant le paragraphe incriminé : « Après la mort d'Alexandra, Aristobule fit la guerre à Hyrcan, et lorsqu'il l'eut vaincu, il lui enleva le pouvoir et le pontificat (καὶ νικήσας, ἀφαιρεῖται μὲν ἐκεῖνον τὴν ἀρχὴν, αὐτὸς δὲ ἐβασίλευσε καὶ ἱεράτευσε τῷ θεῷ) ». On ne saurait donc attribuer aucune valeur au fragment du livre arabe des Maccabées (c. XXXIV) qui affirme qu'Hyrcan conserva le pontificat.

2. Hanne, *l. c.*, p. 254.

intégrité et sous sa double forme. Les mercenaires d'Hyrcan II, qui, sur le champ de bataille de Jéricho, passèrent dans les rangs de l'armée d'Aristobule[1], ne s'étaient pas trompés sur les vues ambitieuses de ce prince; ils se rappelaient Alexandre Janée et Jean Hyrcan I^er^ de glorieuse mémoire.

Un certain apaisement commençait à se manifester chez les partis rivaux[2] et on en serait venu peut-être à un *modus vivendi* qui eût amené la cessation de toute hostilité, sans un homme dont l'apparition change la face des choses en Israël, et dont l'ardente ambition et les intrigues perpétuelles raniment les haines entre Pharisiens et Saducéens. Cet homme, c'est l'Iduméen Antipater, qui, sous Alexandre Janée et Alexandra, avait su par son habileté diplomatique et ses richesses se faire nommer gouverneur de l'Idumée; dans ce poste, il avait eu le talent d'étendre son influence sur les populations du voisinage et de gagner par des présents et des flatteries les Nabatéens et les habitants de Gaza et d'Ascalon[3]. Son but était de s'emparer du trône des Asmonéens. Pour arriver à ses fins, pendant qu'il s'efforce de calomnier Aristobule auprès des Saducéens[4], il pousse Hyrcan à la révolte, persuadé que ce Pharisien sans caractère

1. *B. J.* I, 6, 1.
2. Graetz, t. III, p. 171.
3. *Ant.* XIV, 1, 3. *B. J.* I, 6, 2.
4. Ἐπισυνιστᾷ κρύφα κατ' αὐτοῦ διαλεγόμενος τῶν Ἰουδαίων τοὺς δυναστεύοντας (*Ant.* XIV, 1, 3).

une fois au pouvoir favorisera bien mieux son ambition que le viril Aristobule, et qu'au besoin il sera facile de le renverser. Cédant à ses insinuations, Hyrcan fuit auprès du prince arabe Arétas et conclut une alliance avec lui. Il lui rendra douze villes qu'Alexandre Janée lui a enlevées; Arétas l'aidera à remonter sur le trône[1]. On voit qu'Aristobule n'avait pas eu tort de protester contre la faiblesse de sa mère à l'égard des Pharisiens, et de la prémunir contre Arétas[2]. Ainsi le Pharisaïsme, si rigoriste, si scrupuleux en matière religieuse, qui reprochait si vivement aux grands de la nation leurs sympathies pour l'Hellénisme, ne craignait pas, dans la personne d'Hyrcan, de s'allier aux étrangers idolâtres pour entreprendre la guerre civile[3]. Quelle déchéance!

Cependant Aristobule est battu par Arétas; abandonné par une partie des siens, il se réfugie dans Jérusalem, où il est assiégé par Arétas et Hyrcan.

Il est intéressant de signaler quelques faits qui nous retracent assez bien l'impression que ce siège scandaleux produisit sur la conscience nationale. Une minorité, composée des meilleurs peut-être, refuse d'intervenir dans cette lutte navrante, où des Juifs répandent le sang des Juifs au profit d'un étranger méprisable. Tels furent ces hommes en vue,

1. *Ant.* XIV, 1, 3-4. *B. J.* I, 6, 2.
2. *Ibid.* XIII, 16, 2.
3. Comp. Hanne, *l. c.*, p. 254 s. Wellhausen, p. 99.

que M. Graetz déclare appartenir au Pharisaïsme[1], mais qu'on peut plus vraisemblablement supposer membres du parti saducéen[2], qui quittèrent Jérusalem avant le siège et se réfugièrent en Égypte. Tel fut ce saint personnage du nom d'Onias, dont la trop prudente prière arma le bras des assassins. Pressé par les gens d'Hyrcan d'invoquer Dieu en faveur des assiégeants, il pria le Seigneur de n'exaucer aucun des deux partis. Malgré le crédit dont il jouissait, pour avoir par ses prières obtenu la pluie en temps de sécheresse[3], la populace pharisienne le lapida[4]. Quant à la majorité du peuple, elle rattacha ces tristes événements à des fléaux naturels qui parurent à cette époque et dans lesquels elle se plut à voir le juste jugement de Dieu. Un tremblement de terre, qui, après avoir détruit plusieurs villes en Asie[5], étendit ses ravages en Palestine, et un cyclone qui y anéantit les récoltes[6], furent considérés comme le châtiment de la criminelle tentative des assiégeants, qui, sans doute à l'instigation d'Antipater, avaient frauduleusement introduit un porc dans les murs de la ville sainte; les assiégés, n'ayant

1. Graetz, t. III, p. 172.

2. Josèphe les nomme οἱ δοκιμώτατοι τῶν Ἰουδαίων (*Ant.* XIV, 2, 1). Or il appelle les Saducéens : πρώτους τοῖς ἀξιώμασι (*Ant.* XVIII, 1, 4). Voy. encore : *Ant.* XIII, 10, 6.

3. *Thaanith*, III, 8.

4. *Ant.* XIV, 2, 1.

5. Ὁ σεισμὸς μέγιστος δὴ τῶν πώποτε (Dion Cassius, XXXVII, 11).

6. *Ant.* XIV, 2, 2.

plus de victimes à offrir pour le sacrifice quotidien, étaient obligés de les acheter au poids de l'or à leurs adversaires. Ceux-ci profitèrent de cette nécessité, et usant d'un habile stratagème pour faire passer à leurs ennemis l'animal immonde, parvinrent à souiller la ville de Jahveh [1].

Mais le siège ne fut pas de longue durée. L'héritier légitime serait peut-être revenu au pouvoir avec le secours d'Arétas, si les Romains n'avaient délivré Aristobule enfermé dans Jérusalem. Une menace de Pompée suffit pour rompre l'investissement. L'intervention romaine va confirmer le jugement que nous avons porté sur la politique asmonéenne et sur celle des partis.

Pendant qu'Arétas assiégeait Jérusalem, Aristobule avait, en 65, gagné la protection de Scaurus par un présent de quatre cents talents [2]. En 64 il envoie à Pompée un cep en or d'une valeur de cinq cents talents [3]. Mais ces avances ne servirent en rien à l'affermissement de sa couronne. Lorsqu'au printemps de l'an 63 Pompée se dirige vers Damas, trois ambassades juives se rendent auprès de lui. Les deux premières représentent les princes rivaux : ils viennent à tour de rôle plaider leur cause devant le conquérant. La troisième qui se présente au nom d'une fraction du peuple

1. *b. Sotah,* 49 b. *b. Menachoth,* 64 b. *b Baba Kamma,* 82 b. « A cette époque, les docteurs prononçaient la malédiction contre celui qui élèverait des porcs. » (Derenbourg, p. 114.)

2. *Ant.* XIV, 2, 3.

3. *Ibid.* XIV, 3, 1.

demande la suppression de la royauté et le rétablissement de l'ancien régime théocratique [1]. Pompée, comme il est aisé de le comprendre, ne tint pas compte de cette dernière députation. Peu lui importait après tout le jugement de personnes qui ne jouaient aucun rôle dans l'État, et s'il est vrai, comme le rapporte le Thalmud [2], que la foule manifestait alors son antipathie pour Aristobule, en quittant le cortège du grand prêtre pour suivre les docteurs Schemaïah et Abtalion, cette préférence populaire devait le trouver indifférent, parce que cette foule n'avait pas le pouvoir en main. Son intérêt ne le poussait à entrer en négociations qu'avec les deux compétiteurs.

C'est une erreur d'imaginer que cette ambassade populaire provenait d'un parti républicain [3], qui serait né de la lassitude qu'on éprouvait de ces disputes et de ces guerres entre Asmonéens, et qui aurait résolu de se passer de prince et de gouverner la communauté juive d'après la Loi. Le républicanisme n'a rien de commun avec ces conflits entre concitoyens et entre nationaux et étrangers. La troisième

1. Πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου παρ' αὐτοῖς θεοῦ πειθαρχεῖν. (*Ant.* XIV, 3, 2.) Οἱ δὲ ἐπιφανέστατοι πλείους ὄντες τῶν διακοσίων κατήντησαν πρὸς τὸν αὐτοκράτορα καὶ ἀπεφήναντο τοὺς προγόνους αὐτῶν προεστηκότας τοῦ ἱεροῦ πεπρεσβευκέναι πρὸς τὸν σύγκλητον, καὶ παρειληφέναι τὴν προστασίαν τῶν Ἰουδαίων ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων, οὐ βασιλέως χρηματίζοντος, ἀλλ'ἀρχιερέως προεστηκότος τοῦ ἔθνους. (Diodore de Sicile, XL, 2.)

2. *b. Joma*, 71 b.

3. Graetz, t. III, p. 176.

légation n'est autre, comme l'a montré M. Wellhausen, que celle du parti pharisien. Ce parti est facilement reconnaissable d'après le programme que Josèphe nous donne de cette députation. Après avoir sincèrement soutenu leur candidat Hyrcan II, les Pharisiens s'aperçurent bientôt qu'ils ne travaillaient pas pour Hyrcan, mais pour Antipater. Aussi vont-ils demander à Pompée de réformer le pouvoir. Il n'y a rien là qui ne soit conforme à leur conduite à l'égard de Jean Hyrcan I^er^ et d'Alexandre Janée. Pour eux les grands prêtres actuels ne sont plus des prêtres, mais des rois. Les Pharisiens veulent revenir à l'ancien principe juif : un seul roi, l'Éternel. Quant au grand prêtre, qu'il soit avant tout pontife; ce n'est qu'en seconde ligne qu'il est le chef du peuple. En d'autres termes, loin de s'opposer aux conquérants, qui foulent le sol de la patrie, ils vont jusqu'à désirer le règne des étrangers[1], pourvu que la théocratie reste ce qu'elle est, et ne perde pas son caractère sacerdotal[2].

Il ne s'agissait nullement d'être républicain ou monarchiste; il s'agissait uniquement de ne pas être dupe, et, sous prétexte de rétablir la prépondérance pharisienne dans la personne d'Hyrcan, de ne pas faire monter sur le trône l'Iduméen détesté. Mais en sacrifiant leur protégé Hyrcan et en se retirant entièrement de la lutte, les Pharisiens, et

1. De là leur joie quand Sabinius a renversé de fond en comble l'édifice asmonéen (*B. J.* I, 8, 5).

2. Wellhausen, p. 100.

nous les retrouvons tels que nous les avons connus jusqu'ici, se désintéressent de la patrie. Ils n'ont d'attachement véritable et constant que pour la Loi; voilà pourquoi ils demandent à Pompée qu'il leur soit permis de vivre en obéissant aux *vrais* prêtres de Dieu. Le Pharisaïsme est donc bien, comme nous l'avons défini, un parti essentiellement religieux; la politique n'est pour lui qu'un moyen d'asseoir ses principes dogmatiques, de faire prédominer ses conceptions théocratiques. Mais s'ils sacrifient ainsi la patrie à leurs théories religieuses, pourquoi répéter, comme on le fait, que le Pharisaïsme est la plus pure gloire d'Israël?

Pompée ne donna aucune réponse définitive aux deux princes rivaux; il renvoya à plus tard sa décision. Mais l'impatience et la résistance d'Aristobule et des siens le forcèrent d'intervenir plus tôt qu'il ne le pensait et d'occuper Jérusalem. Les partisans du pharisien Hyrcan, fidèles à leur précédente ligne de conduite, ouvrirent les portes de la ville au général romain, mais le parti d'Aristobule (lui-même était prisonnier) se retira sur le mont de Sion pour résister jusqu'à la dernière extrémité à l'armée pompéienne; on reconnaît dans ces vaillants défenseurs de la capitale les patriotes Saducéens. Ce ne fut qu'après un siège de trois mois, qui fit périr douze mille juifs et pendant lequel on vit des prêtres massacrés sur l'autel même, que Pompée s'empara du temple en l'an 63 [1]. Après avoir, au grand scandale des

1. *Ant.* XIV, 4, 1-4. *B. J.* I, 7, 2-5.

Juifs, forcé l'entrée du saint des saints, fait exécuter les instigateurs de la révolte et rendu le pays tributaire, Pompée divisa le territoire qu'il venait de conquérir et n'en laissa qu'une faible étendue à Hyrcan II, sa créature, auquel il restitua la dignité de pontife[1]. Il lui accordait en outre le titre d'ethnarque, mais le plaçait sous la tutelle d'Antipater[2]. Aristobule, ses deux filles et son fils Antigone (son fils Alexandre s'échappa pendant le voyage) furent conduits à Rome, pour y figurer au triomphe du conquérant[3]. C'est à Rome devant le char triomphal de Pompée qu'il faut chercher les vrais patriotes.

Ainsi Pompée, saisissant fort bien l'esprit du Pharisaïsme, n'avait pas craint de laisser le pontificat à ce parti : le grand prêtre pharisien était le vassal de Rome. Quant au Sadducéisme, privé de tout pouvoir, il venait de lui porter un coup mortel. Les Pharisiens triomphaient donc au détriment de la patrie, par le moyen de l'étranger!

Mais, maintenant qu'ils ont atteint le but, fidèles à leurs principes, ils professeront une indifférence absolue à l'égard de la politique nationale. Si le grand prêtre Hyrcan est de leur parti, ils ne sont du parti d'Hyrcan que dans la limite de leurs intérêts. Reconnaissants envers les Romains d'avoir

1. *Ant.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 6-7. Tacite, *Hist.* V, 9.

2. *Ibid.* XIV, 8, 5. XX, 10.

3. *Ibid.* XIV, 4, 5. *B. J.* I, 7, 7. Plutarque, *Pompée,* 45. Appien fait faussement à cette époque mettre à mort Aristobule par l'ordre de Pompée (*Mithridate,* 117).

détruit le royaume des Asmonéens, ils leur garderont une haine éternelle d'avoir souillé le sanctuaire. La religion étouffe en eux tous sentiments qui lui sont étrangers, et en premier lieu le patriotisme. « La portion la plus intelligente de la nation, dit à propos de ces événements M. Derenbourg, était toujours indifférente à son indépendance politique et préoccupée seulement de son existence religieuse : c'étaient d'abord les docteurs de la Grande Synagogue, puis les Assidéens, et enfin les Pharisiens. » [1]

Les dernières années de la maison princière israélite sont remplies par les vaines tentatives des patriotes pour reconstituer la nation. Ce qui caractérise cette dernière phase de l'agonie asmonéenne, c'est l'abaissement de plus en plus marqué des partis saducéen et pharisien, et de la nation tout entière; nous sommes frappés en particulier du rôle abject joué par Hyrcan, le grand prêtre pharisien.

Sous son pontificat (63-40), l'état de la Judée était lamentable. La Palestine était censée posséder un reste d'autonomie; la justice était rendue par des magistrats juifs [2], mais on verra plus loin de quelle faible autorité elle jouissait. Hyrcan II était ethnarque [3], mais il était soumis aux procurateurs et l'on sait comme ces derniers en usaient librement

1. Derenbourg, p. 117, n.
2. *Ant.* XIV, 9, 4. *B. J.* I, 8, 5.
3. *Ibid.* XX, 10.

avec le peuple et les finances du pays. La Palestine souffrait doublement de l'état politique intermédiaire auquel elle était soumise. Ce n'était plus un pays indépendant; ce n'était pas encore une province romaine. Elle était donc sous le régime du bon plaisir et de l'arbitraire, à la merci des traitants assurés à Rome d'une impunité à peu près absolue. De là les perpétuelles révoltes des patriotes exaspérés par ces brutales injustices qui se renouvelaient à chaque instant.

Vers 59-58 c'est Alexandre II, le fils aîné d'Aristobule qui, après s'être soustrait à la captivité, soulève les patriotes [1]. L'absence du proconsul favorisa cette insurrection au point qu'Alexandre II se crut autorisé à battre monnaie [2]. Gabinius réduisit les rebelles et profita sans doute du prétexte que lui fournissait cette insurrection, pour restreindre l'autorité, si faible cependant, d'Hyrcan II, qui ne porta plus dès lors que le titre de grand prêtre [3].

En 56 c'est Aristobule et son fils Antigone qui, après s'être à leur tour échappés de Rome, viennent inutilement

1. Il est probable que ce soulèvement a lieu non pas en 57 sous Gabinius (*Ant.* XIV, 5, 2. *B. J.* I, 8, 2), mais sous son prédécesseur Lentulus Marcellinus, pendant l'absence qu'il dut faire pour combattre les Nabatéens (Appien, *De rebus syr.*, 51). Josèphe dit en effet que, lorsque Gabinius arriva, l'insurrection avait éclaté.

2. Graetz, t. III, p. 185.

3. *Ant.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5.

tenter de délivrer la patrie. Les nobles efforts de ces princes entraînent les Israélites jaloux de l'indépendance nationale [1]. Tant qu'Aristobule avait été au pouvoir, les Pharisiens avaient excité contre lui les défiances du peuple. Une fois détrôné par les Romains, en dépit des Pharisiens, il devient populaire : lui seul est le représentant d'Israël. Hyrcan n'est soutenu que par les légions [2]. Ainsi, dans un élan de généreuse illusion, se réveille le véritable patriotisme, tandis que les Pharisiens se tiennent obstinément à l'écart. Encore une fois la nature reprenait le dessus, et était plus forte que l'éducation pharisienne. Gabinius écrasa cette insurrection comme la précédente. Le patriotisme des Saducéens devait fournir bien d'autres victimes aux glaives romains.

En 55 nouvelle tentative infructueuse d'Alexandre II. Les ravages commis en Judée par les partisans de Pompée avaient été tels que, dans cette nouvelle insurrection, Alexandre put réunir plus de trente mille patriotes [3].

En 54 l'insatiable Crassus vole au temple plus de dix mille talents [4]; cette profanation devient le signal d'un nouveau soulèvement sous Cassius Longinus (53-51). Mais le chef du mouvement insurrectionnel Pitholaos est mis à

1. *Ant.* XIV, 6, 1. *B. J.* I, 8, 6. Dion Cassius, XXXIX, 56. Plutarque, *Antoine*, 3.

2. Wellhausen, p. 102.

3. *Ant.* XIV, 6, 2-3. *B. J.* I, 8, 7.

4. *Ibid.* XIV, 7, 1. *B. J.* I, 8, 8.

mort et trente mille rebelles sont vendus comme esclaves [1].

L'histoire de la Judée devient de plus en plus tragique. Les descendants des Asmonéens ne sont plus que les jouets des puissants de Rome. Tandis qu'Aristobule et Alexandre, qui embrassent le parti de César dans l'espoir de reconquérir leur royaume, périssent misérablement en 49 assassinés par les suppôts de Pompée [2], le Pharisien Hyrcan n'est lui-même que le plat valet de César. En 47 ce dernier le confirme dans ses fonctions de souverain pontife, et lui rend le titre d'ethnarque, pendant qu'il nomme Antipater procurateur [3], et qu'il repousse les plaintes, les accusations et les prières d'Antigone, fils d'Aristobule [4]. Sa confiance dans le dévouement servile d'Hyrcan et d'Antipater alla si loin qu'il leur permit de relever les murs de Jérusalem [5] rasés après la prise de cette ville par Pompée.

Antipater profite de la faveur dont il jouit auprès de César pour introduire dans le gouvernement de la Judée ses deux fils, Phasaël et Hérode, le mauvais génie d'Israël. Phasaël

1. *Ant.* XIV, 7, 3. *B. J.* I, 8, 9.
2. *Ibid.* XIV, 7, 4. *B. J.* I, 9, 1-2.
3. *Ibid.* XIV, 8, 5. 10, 2. *B. J.* I, 9, 5. 10, 3.
4. *Ibid.* XIV, 8, 4. *B. J.* I, 10, 1-2.
5. Josèphe attribue cette restauration tantôt à Hyrcan, tantôt à Antipater (*Ant.* XIV, 8, 5. 9, 1. *B. J.* I, 10, 3-4); mais il est bien évident qu'Hyrcan ne paraît là que pour la forme.

est nommé gouverneur de Jérusalem, Hérode de la Galilée [1]. La cruauté par laquelle Hérode se signala, en faisant sommairement exécuter les bandits patriotes qui parcouraient la contrée [2], souleva l'indignation populaire [3], et l'aristocratie obtint du faible Hyrcan de faire comparaître Hérode devant le Sanhédrin, qui seul avait le droit de prononcer la peine capitale, parce que la Loi ne permettait pas de mettre à mort un accusé avant de l'avoir jugé et condamné [4].

Depuis la mort d'Aristobule et d'Alexandre, le parti saducéen, plus que jamais désorganisé, cherchait une occasion favorable pour sortir de l'inaction à laquelle il se trouvait réduit. Mais la tâche était difficile. Antigone, le fils cadet d'Aristobule, repoussé par César, ne semblait pas de force à reprendre la direction du parti. M. Wellhausen suppose que, dans cette situation qui paraissait être sans issue, les Saducéens se seraient, à contre-cœur sans doute, mais poussés par la nécessité, rattachés à Hyrcan l'héritier légitime, quelque triste représentant qu'il fût de cette maison de héros transformée par lui en dynastie de valets [5]. Éprouvant le besoin d'un chef visible, d'un lien extérieur et réel, ils se seraient groupés autour d'Hyrcan pour affirmer leur propre parti contre l'influence dominante d'Antipater et de sa

1. *Ant.* XIV, 9, 2. *B. J.* I, 10, 4.
2. *Ibid.* XIV, 9, 2. *B. J.* I, 10, 5.
3. *Ibid.* XIV, 9, 4.
4. *Ibid.* XIV, 9, 3. *B. J.* I, 10, 6.
5. Wellhausen, p. 102 s.

famille. Il nous semble difficile d'admettre l'hypothèse d'un pareil rapprochement. Pourquoi mettre à la tête de leur parti un membre du parti qui leur était hostile, une personnalité aussi effacée, aussi nulle que celle du pontife, un homme aussi compromis par son passé? Comment se constituer en adversaires d'Antipater en se rangeant sous l'étendard de son courtisan? A tout prendre, d'ailleurs, Antigone valait mieux qu'Hyrcan.

Ce qui confirme notre observation, c'est que les Pharisiens comme se plaît à le reconnaître M. Wellhausen [1], n'ont pas été l'âme de la résistance à la maison d'Hérode; sous tous les régimes, nous les trouvons animés de la même indifférence à l'égard de la patrie. Ce sont les principaux du peuple, les Saducéens, οἱ ἐν τέλει τῶν Ἰουδαίων [2], οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων qui s'insurgent contre l'Iduméen et qui demandent à Hyrcan de traduire Hérode devant le Sanhédrin, pour le massacre d'Ézéchias et de ses compagnons.

L'étrange comparution d'Hérode devant ce tribunal nous montre à quel point d'abaissement étaient arrivés les partis en Israël. Les Pharisiens alliés du pouvoir, qui composent le Sanhédrin, se taisent devant Hérode [3]. Quant aux Saducéens, ils sont réduits à l'impuissance.

Sur l'appel d'Hyrcan, Hérode se rend à Jérusalem, accom-

1. Wellhausen, p. 103.
2. *Ant.* XIV, 9, 3.
3. Hanne, *l. c.*, p. 255.

pagné d'une garde assez forte pour le protéger, et précédé par un avertissement du proconsul Sextus à Hyrcan de ne pas laisser condamner Hérode. Ainsi prémuni contre les dispositions hostiles de ce corps, il comparaît devant lui avec ses gardes, non pas en accusé, mais en maître, et frappe d'une telle stupeur l'assemblée pharisienne que personne n'ose ouvrir la bouche pour soutenir l'accusation. Il fallait sortir de ce compromettant silence : le célèbre Schemaïah (Saméas) se dévoua. Son allocution est le type de la manière pharisienne : « Sire, et vous juges, mes collègues, dit-il, moi-même je n'ai jamais connu, et je ne pense pas que vous puissiez nommer personne qui, sous le coup d'une accusation, ait ainsi comparu devant vous pour se justifier. Quiconque vient devant ce tribunal pour y être jugé, se présente en toute humilité, avec l'apparence de la crainte, pour gagner notre compassion, les cheveux en désordre et vêtu de noir. Mais cet excellent[1] Hérode, accusé de meurtres et cité pour un si grand crime comparaît ici, vêtu de pourpre, la chevelure bien peignée, accompagné d'hommes armés, afin que, dans le cas où nous le condamnerions d'après la Loi, il nous massacre et s'échappe en passant par dessus la Loi. Mais je ne blâme pas Hérode de tenir sa vie en plus haute estime que notre code; c'est à vous et au roi que je reproche d'avoir autorisé cette infraction aux convenances. Sachez néanmoins que Dieu est puissant, et qu'Hérode, que vous voulez main-

1. Βέλτιστος; ce terme de politesse n'a rien que de flatteur.

tenant absoudre à cause d'Hyrcan, saura vous punir un jour vous et le roi. »

Pour apprécier à leur juste valeur les étranges paroles de Schemaïah, il faut achever la lecture du fragment de Josèphe : « Lorsqu'Hérode fut sur le trône, ajoute l'historien, il fit périr Hyrcan et tous les membres du Sanhédrin, à l'exception de Schemaïah » [1]. Le silence des magistrats, devant lesquels les Saducéens avaient fait traduire Hérode, et auxquels l'opinion publique avait imposé, à leur corps défendant, sans doute aussi bien qu'à Hyrcan, une accusation entraînant la peine capitale, fut la cause de leur perte. L'habileté et les flatteries de Schemaïah, qui voulut tirer d'un mauvais pas non seulement ses collègues, mais Hérode, lui valurent la vie sauve. Voilà pourquoi nous n'hésitons pas à accepter la version de Josèphe [2] et à repousser l'interprétation subtile de M. Derenbourg, qui pense que Schemaïah fut mis à mort, et que le Pharisien épargné fut Schammaï [3].

Hyrcan, inquiet de la tournure que prenait la séance, s'était empressé de la lever et de renvoyer le jugement aux calendes grecques, pendant qu'Hérode sur son conseil prenait la fuite [4]. Cela se passait en 47-46. En réalité, Hérode,

1. *Ant.* XIV, 9, 4.

2. *Ibid.* XV, 1, 1.

3. Derenbourg, p. 149 s. de Saulcy (*Histoire d'Hérode*, p. 114 à 116) croit, d'après le *Josippon*, que Saméas et Pollion sont les noms grécisés de Schammaï et de Hillel.

4. *Ant.* XIV, 9, 5. *B. J.* I, 10, 7.

fort de son autorité, de la confiance qu'avaient en lui les Romains, ne pouvait que résister au Sanhédrin, la Loi que se montrer impuissante. Sans doute, Hérode a mérité la mort, mais comment le condamner dans les circonstances politiques au sein desquelles se produisait l'accusation?

Le Thalmud a conservé un vague souvenir de cet important événement[1]. Les erreurs chronologiques y fourmillent : Hyrcan II est remplacé par Alexandre Janée, Schemaïah par Siméon ben Schatach; Hérode est transformé en esclave de Janée (עבדיה דינאי מלכא)[2]. Les invraisemblances n'y sont pas moins nombreuses : le roi Janée comparaît devant le Sanhédrin pour son esclave et c'est le roi qu'on accuse et auquel on reproche de n'avoir pas la tenue d'un homme traduit en justice (il s'était assis), ce qui est absurde. Janée imposant le respect et le silence aux juges, Siméon ben Schatach leur lance la menace de Schemaïah, et le récit ajoute : « Aussitôt Gabriel les jeta par terre et ils moururent » (בא גבריאל והבטן בקרקע ומתו). La tradition juive est plus instructive quand elle met dans la bouche d'Abtalion, le Pollion de Josèphe[3], qu'elle place à cette époque à la tête du Sanhédrin avec son collègue Schemaïah[4] ces paroles,

1. *b. Sanhedrin*, 19 a et b.

2. Hérode est qualifié d'esclave *b. Baba Bathra*, 3 b. *Kiddouschin*, 70 b.

3. *Ant.* XV, 1, 1.

4. *b. Pesachim*, 66 a, 70 b. Josèphe rapproche de même Saméas et Pollion (*Ant.* XV, 1, 1. 10, 4). Mais il a commis une double

qui sont un éloquent commentaire de la conduite des synhédristes : « Sages, soyez circonspects dans vos paroles; autrement vous pourriez être punis de l'exil. » [1] Schemaïah fut plus tard reconnaissant envers Hérode, puisque, de concert avec Abtalion, il conseilla d'ouvrir à l'Iduméen les portes de Jérusalem [2].

Après la mort de César (15 mars 44), Antipater et Hérode servirent la cause de Cassius avec le même dévouement qu'ils avaient mis à défendre celle de César. Mais en 43 un patriote nommé Malichus, qui appartenait à l'aristocratie militaire juive [3], et qui se trouvait être en même temps, paraît-il, l'ami d'Hyrcan [4], fit empoisonner Antipater par l'échanson du pontife [5]. Hérode fit assassiner Malichus à Tyr par des légionnaires. Hyrcan s'évanouit à cette nouvelle, craignant lui-même pour ses jours. Il se laissa dire par les gens d'Hérode que Malichus avait été tué sur l'ordre de Cassius et le pauvre prince ne manqua pas de flétrir tout haut la mémoire de ce prétendu traître à la patrie [6]. Un

erreur; la première consiste à faire de Saméas le disciple de Pollion (Derenbourg, p. 150); la seconde à confondre (*Ant.* XV, 10, 4) Saméas et Pollion avec Hillel et Schammaï, c'est-à-dire les maîtres avec les disciples (Graetz, t. III, p. 671).

1. חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות. (*Aboth*, I, 11.)
2. *Ant.* XV, 1, 1.
3. *Ibid.* XIV, 5, 2. *B. J.* I, 8, 3.
4. *Ibid.* XIV, 11, 2.
5. *Ibid.* XIV, 11, 4. *B. J.* I, 11, 4.
6. *Ibid.* XIV, 11, 6. *B. J.* I, 11, 8.

mouvement insurrectionnel suivit la mort de Malichus, mais en 42 Phasaël et Hérode l'avaient comprimé[1]. La même année Antigone essayait encore vainement de reconquérir sa couronne[2].

La fortune sembla sur le point d'abandonner les Iduméens, lorsqu'Antoine se fut rendu maître de l'Asie. Leur situation parut d'autant plus instable qu'au début de l'an 41 l'aristocratie juive envoya à Antoine en Bithynie une ambassade chargée d'accuser Hérode et Phasaël, en affirmant, ce qui était évident, que le pontife Hyrcan n'avait qu'un simulacre d'autorité (πρόσχημα τῆς βασιλείας)[3]. Antoine ne tint pas compte de ces accusations. Les Saducéens les renouvelèrent en vain lorsqu'Antoine se rendit à Antioche. L'imbécille Hyrcan, qui s'était rendu dans cette capitale, témoigna si chaleureusement en faveur des accusés qu'Antoine les éleva au rang de tétrarques[4]. Hyrcan perdait ainsi son titre d'ethnarque. Cette double nomination souleva de vives protestations qui furent étouffées par des massacres[5].

Ces persécutions et les exactions des officiers d'Antoine[6] favorisèrent une nouvelle insurrection. En 40, profitant de l'absence d'Antoine et de l'invasion des Parthes en Syrie,

1. *Ant.* XIV, 11, 7. *B. J.* I, 12, 1.
2. *Ibid.* XIV, 12, 1. *B. J.* I, 12, 2-3.
3. *Ibid.* XIV, 12, 2. *B. J.* I, 12, 4.
4. *Ibid.* XIV, 13, 1. *B. J.* I, 12, 5.
5. *Ibid.* XIV, 13, 2. *B. J.* I, 12, 6-7.
6. Appien, *Bell. civ.* V, 7.

Antigone, avec leur appui, se rend maître de Jérusalem; les Saducéens font cause commune avec lui, parce qu'ils ne savent faire aucune distinction entre Hérode et les Romains. Lorsqu'ils ont remporté la victoire, Hérode est fugitif et sans partisans; Phasaël et Hyrcan sont jetés en prison par les Parthes et Antigone, dans la crainte de voir son oncle ressaisir un jour le pontificat, lui fait couper les oreilles[1]. Phasaël se donne la mort de douleur et de honte; quant à Antigone, les Parthes l'établissent roi[2].

Antigone (40-37) reprenait les traditions asmonéennes[3], mais il n'avait rien de l'homme d'État ni du général. Esprit à courte vue, il était tout entier à sa haine contre la maison d'Hérode et ne voyait rien au delà[4]. La dernière lueur d'espérance qu'il avait fait briller devait donc promptement s'éteindre. Pendant qu'il montait sur le trône, le fugitif Hérode se rendait à Rome et obtenait du sénat le titre de roi de Judée, quitte à conquérir son royaume[5]. La guerre entre les deux princes fut signalée par le fanatisme des patriotes[6] et les cruautés d'Hérode[7]. Elle se termina en 37 par

1. *Lév.* XXI, 17 ss.

2. *Ant.* XIV, 13, 3-10. *B. J.* I, 13, 1-11.

3. Ses monnaies portent le double titre de roi et de grand prêtre.

4. Graetz, t. III, p. 205.

5. *Ant.* XIV, 14, 4-5. *B. J.* I, 14, 4.

6. Voy. p. ex. *Ant.* XIV, 15, 5.

7. Voy. p. ex. *Ant.* XIV, 15, 11-12.

la prise de Jérusalem, qui fut accompagnée d'un horrible carnage[1].

Antigone, le descendant des Asmonéens, aux pieds du général Sossius, implorant sa grâce et recevant pour toute réponse les moqueries du vainqueur, qui se plaît à l'appeler Antigona, enfin décapité sur l'ordre d'Antoine[2]! C'était là l'expression la plus complète et la plus douloureuse du misérable sort de la Judée.

Si nous cherchons à résumer en quelques mots le rôle des partis pendant l'agonie asmonéenne, nous dirons que le soulèvement contre l'étranger puisa toute sa force dans le peuple et qu'il eut pour directeurs les premiers d'entre les Saducéens[3]. Avec Antigone meurt le Saducéisme, en tant que parti politique. Quant aux Pharisiens, ils se sont tenus à l'écart du mouvement; ils ont même conseillé aux défenseurs de Jérusalem d'ouvrir à Hérode les portes de la ville[4]. Nous ne saurions admettre que le Sanhédrin «demeura après comme avant ces événements le cœur du peuple,» que son influence seule fut amoindrie par les circonstances très défavorables de l'époque[5]. Il est plus vrai de

1. *Ant.* XIV, 16, 2. *B. J.* I, 18, 2.

2. *Ibid.* XIV, 16, 2, 4. XV, 1, 2. *B. J.* I, 18, 2-3. Dion Cassius, XLIX, 22.

3. Wellhausen, p. 105.

4. *Ant.* XV, 1, 1.

5. Graetz, t. III, p. 187.

dire que l'activité de ce corps pharisien, devenant de plus en plus étrangère à la politique, prit dès lors une direction exclusivement légaliste. Schemaïah et Abtalion jouirent en effet plus tard d'une telle autorité que l'appel à leur témoignage fut considéré comme un argument. Avec eux commence l'étude approfondie de la Loi, à laquelle se vouera toujours davantage le Pharisaïsme. Nous ne saurions ajouter à l'appui de notre affirmation aucune preuve plus éloquente que ces quelques lignes de M. Derenbourg.

« La tradition rabbinique ne connaît ni Scaurus qui se déclare pour Aristobule, ni Pompée, qui, après avoir reçu de fortes sommes des deux frères, termina son arbitrage par son entrée à Jérusalem, la prise du temple et la nomination d'Hyrcan comme ethnarque ; elle ignore les tentatives d'Alexandre, fils d'Aristobule, qui, retenu avec son père à Rome, s'échappe [1], réunit des forces en Palestine et est battu par Antipater et par le proconsul Gabinius; elle ne connaît pas davantage Aristobule lui-même, qui, avec son fils Antigone, sait également se soustraire à la surveillance de Rome et est défait par Sisenna, fils de Gabinius; elle n'enregistre ni les spoliations du cupide Crassus, ni celles du sordide Cassius, etc. » [2] Nous ajouterons : elle ignore les généreux

1. Comme nous l'avons dit p. 291, Alexandre s'échappa pendant qu'on le conduisait à Rome : Ἀλέξανδρος ἐκ τῆς ὁδοῦ διαδιδράσκει (*B. J.* I, 7, 7). Il ne s'enfuit donc pas de Rome.

2. Derenbourg, p. 116.

efforts des patriotes, parce qu'elle est pharisienne d'esprit et que les patriotes furent les Saducéens. Nous ne craignons pas de le dire, le patriotisme des Asmonéens et des Saducéens, quelque grands qu'aient été leurs vices ou leurs malheurs, est l'éclatante condamnation du désintéressement affecté pour tout ce qui sort du domaine de la religion, c'est-à-dire de l'indifférence systématique des Pharisiens à l'égard de l'indépendance de la patrie.

Pour achever notre étude, il nous reste à retracer le rôle des partis pharisien et saducéen sous l'administration d'Hérode.

Ce règne offre les contrastes les plus étranges : il sollicite notre admiration au même degré qu'il nous pénètre d'horreur. Hérode fut un grand prince : malgré les vives oppositions de ses nombreux adversaires, malgré les importants changements qui se produisirent dans le gouvernement de Rome, il parvint à conserver sa couronne avec tout le prestige qu'il avait su y attacher, et non seulement à maintenir son royaume dans la limite de ses anciennes frontières, mais à en accroître l'étendue. Après avoir été l'ami dévoué d'Antoine, il sut conquérir les grâces d'Auguste. L'empereur n'avait pas de plus cher ami, après son gendre Agrippa; Agrippa n'en avait pas de plus intime après son beau-père [1]. De quel prix cette faveur impériale n'était-elle pas et quel

1. *Ant.* XV, 10, 3. *B. J.* I, 20. 4.

crédit ne devait-elle pas valoir à l'heureux prince qui en était l'objet! Hérode fit tout pour étendre la puissance d'Israël : il releva Samarie de ses ruines sous le nom de Sébaste; il embellit la plupart des cités juives, surtout Jérusalem. Il se fit enfin le protecteur des Juifs de la dispersion. Mais les sanglantes intrigues de sa maison et les meurtres si nombreux qu'il ordonna pour satisfaire son insatiable ambition et assouvir ses passions désordonnées, ont rendu son nom justement odieux à la postérité.

La grandeur réelle de cette période de l'histoire du Judaïsme, d'une part, rend importante l'étude des partis saducéen et pharisien sous Hérode; d'autre part, au milieu des tragédies dont ce règne fut rempli, et par le fait même de la gravité des circonstances, le caractère propre à chacun d'eux se manifeste d'une manière plus évidente.

Et d'abord quelle fut la position religieuse prise par Hérode? Iduméen de naissance, c'est-à-dire à moitié Juif, il se montra toujours dans sa carrière bien plus Grec qu'Israélite. Son éducation avait été grecque[1]; il avouait d'ailleurs lui-même ses préférences pour l'Hellénisme[2]; enfin rien dans sa conduite ni dans ses mœurs ne rappelle spécialement l'Israélite. Dans de telles conditions, chez lui, le Judaïsme,

1. Nicolas de Damas (Muller, *Fragmenta hist. græc.*, Parisiis, 1849, t. III, p. 350 s.).

2. *Ant.* XIX, 7, 3.

en tant que religion, et le respect de la Loi ne pouvaient être qu'extérieurs : il devait forcément professer à leur égard une déférence purement officielle. Ainsi, par exemple, s'il fait magnifiquement rebâtir le temple de Jahveh, en fondant Césarée il y érige un sanctuaire à l'empereur [1] ; à Rhodes c'est le temple de la Pythonisse qu'il élève à ses frais [2]. L'amour des constructions splendides, le désir de voir le temple digne des édifices qui l'environnaient, furent, avec l'espoir de flatter l'amour-propre national et par là de s'attirer les sympathies de ses sujets, les seuls motifs qui le poussèrent à cette dispendieuse réédification. Hérode ne gagna pas par ce moyen le cœur de ses sujets. Le Thalmud qui proclame que quiconque n'a pas contemplé le temple d'Hérode n'a jamais rien vu de beau [3], n'en désigne pas moins le monarque, comme nous l'avons dit [4], sous le titre méprisant d'esclave. Mais ce qui prouve encore plus évidemment la faiblesse des attaches qui le relient au Judaïsme, c'est le rôle absolument effacé du Sanhédrin sous son règne. L'amoindrissement de ce corps fut tel sous Hérode qu'on a pu douter de son existence à cette époque [5] ; sa servilité en tout cas fut si manifeste que M. Graetz a pu supposer

1. *Ant.* XV, 9, 6. *B. J.* I, 21, 7.
2. *Ibid.* XVI, 5, 3.
3. שלא ראה בבניין הורודום לא ראה בניין נאה. (*b Souccah,* 51 b.) Voy. encore *b. Baba Bathra* 4 a. *Ant.* XV, 11. *B. J.* I, 21, 1.
4. Page 300.
5. Schürer, p. 211.

avec quelque vraisemblance qu'Hérode fit condamner à mort Hyrcan par cette assemblée[1]. Qu'était dès lors « ce reste d'autonomie, dont parle M. Wellhausen[2], et qui sous Hérode était exercé par le Sanhédrin? » Que devait-il être en tout cas après l'exécution des sénateurs, devant lesquels Hyrcan avait eu l'imprudence de le traduire? Que cette exécution ait été un acte de nécessité gouvernementale, destiné à détruire les derniers vestiges de l'ancien régime, à supposer, ce que nous ne saurions admettre, que le Sanhédrin eût alors représenté le parti national[3], ou bien que la résolution que prit Hérode en cette circonstance n'ait été au contraire inspirée que par le désir d'une vengeance personnelle, on ne peut nier qu'il ait agi dans ce cas en ennemi déclaré du Judaïsme.

Le Sanhédrin représentant alors le Pharisaïsme[4], on a voulu conclure du fait de la mort tragique de ses membres qu'Hérode fut l'allié des Saducéens, qu'en tout cas il avait plus de penchant pour leur parti que pour le Pharisaïsme[5].

1. Graetz, t. III, p. 222. Josèphe (*Ant.* XV, 6, 2), en parlant de la correspondance compromettante d'Hyrcan avec Malchus roi d'Arabie, écrit : Ἀρνησαμένου (Ὑρκανοῦ) δὲ τὰς ἐπιστολὰς δείξας (Ἡρώδης) τῷ συνεδρίῳ διεχειρίσατο τὸν ἄνδρα. C'est donc à tort que M. Derenbourg, (p. 150, n. 2) accuse de légèreté M. Graetz sur cette intervention du Sanhédrin dans le procès d'Hyrcan.

2. Wellhausen, p. 28.

3. *Ibid.*

4. Page 297.

5. Schürer, p. 211.

C'est une erreur manifeste. Le contraire est non seulement seul vraisemblable, mais seul réel [1]. Le nom de Saducéisme ayant toujours été le symbole de la politique nationale et du vrai patriotisme, Hérode ne pouvait que s'opposer à l'influence de ce parti. Le Pharisaïsme, au contraire, par l'indifférence que nous l'avons vu témoigner à l'égard de toute politique nationale, devait être l'objet de sa sollicitude. Hérode, en habile politique, ne veut pas porter la moindre atteinte à la religion du peuple. Sa grande préoccupation, lorsque ses troupes et celles des Romains se sont emparées de Jérusalem, est que les soldats païens ne violent pas l'entrée du sanctuaire [2]. Son but est avant tout de remettre le peuple juif dans sa voie religieuse, et de supprimer cette vie politique nationale qu'il a menée depuis l'ère maccabéenne [3]. Aussi favorise-t-il les Pharisiens.

De là ses rigueurs contre la famille asmonéenne, dont les attaches au Saducéisme nous sont connues. De là cette proscription systématique de la noblesse saducéenne, qui comptait tant de partisans d'Antigone. Après la prise de Jérusalem, il en fit entre autres décapiter quarante-cinq des plus marquants [4]. De là les meurtres, ordonnés par lui, des membres de la famille asmonéenne. Aristobule, fils d'Alexandra

1. Hanne, *l. c.*, p. 255.
2. *Ant.* XIV, 16, 3.
3. Wellhausen, p. 107 s.
4. *Ant.* XV, 1, 1-2. 7, 10.

(épouse d'Alexandre fils d'Aristobule II), et petit-fils d'Hyrcan II, qu'il a nommé souverain pontife sur les sollicitations de Cléopâtre et d'Antoine d'une part, de sa femme Mariamme, sœur d'Aristobule d'autre part[1], périt en 35 noyé par ses ordres[2]. En 31 Hyrcan II, accusé de conspiration malgré ses quatre-vingts ans, est, comme on l'a vu, exécuté à son tour[3]. Le même sort attend sa belle-mère Alexandra, qui veut ressaisir le pouvoir pendant une maladie d'Hérode : en 28 environ elle est mise à mort[4]. Mariamme avait été exécutée l'année précédente[5]. En 25 Costobarus, qui avait jadis conspiré contre Hérode avec Cléopâtre[6] est mis à mort avec les fils de Baba, parents éloignés des Asmonéens, fidèles à la cause d'Antigone, à la recherche desquels Hérode s'était vainement livré, après la prise de Jérusalem, et que Costobarus avait cachés en lieu sûr[7]. Hérode n'avait plus désormais à redouter la concurrence des Asmonéens : il avait tué tous ses rivaux possibles. C'est ainsi que l'Iduméen faisait éclater ses sympathies pour le parti national, dont les Asmonéens étaient les chefs et les Saducéens les soldats.

Hérode, après avoir tué les principaux membres de la

1. *Ant.* XV, 2, 5-7. 3, 1.
2. *Ibid.* XV, 3, 3-4. *B. J.* I, 22, 2.
3. *Ibid.* XV, 6, 1-4. *B. J.* I, 22, 1.
4. *Ibid.* XV, 7, 7-8.
5. *Ibid.* XV, 7, 4.
6. *Ibid.* XV, 7, 9.
7. *Ibid.* XV, 7, 10.

noblesse, les remplaça dans les plus hautes fonctions dont ils étaient chargés, par des inconnus, ses créatures, venus d'Égypte ou de Babylone. Tel fut cet Ananel, nommé, destitué puis renommé au pontificat [1], descendant d'Aaron sans doute, mais n'appartenant ni à la famille asmonéenne, ni à quelque autre famille importante du sacerdoce, et qu'il fit peut-être passer pour babylonien, parce qu'en Palestine on estimait tout particulièrement les Juifs de Babylone, censés n'avoir jamais contracté de mariages avec des étrangères. Il se peut qu'Ananel fût Égyptien [2]; en tout cas le pontife Simon fils de Boéthos venait d'Alexandrie [3]. Hérode, qui faisait brûler les archives du Sanhédrin, où l'on gardait les tables généalogiques de la communauté juive [4], pour prétendre que sa famille était d'origine babylonienne, a bien pu imaginer aussi la descendance d'Ananel.

En faisant du pontificat une dignité temporaire, de charge à vie qu'il était, Hérode le mit tout-à-fait sous la dépendance du pouvoir civil; incapable par la Loi d'occuper ce poste, il en détruisit le prestige par les perpétuelles mutations qu'il y opéra [5]. Le Saducéisme se transformait ainsi en un parti purement ecclésiastique [6]; exclu de la politique, il ne lui

1. *Ant.* XV, 2, 4. 3, 1. 3.
2. Graetz, t. III, p. 213. On lit dans *Parah*, III, 5 : חנמאל המצרי.
3. *Ant.* XV, 9, 3.
4. Eusèbe, *Hist. eccl.* I, 7, 13 (ed. Schwegler).
5. Voy. la liste de ceux qu'il y nomma p. 32 s.
6. Wellhausen, p. 107.

restait plus qu'à protester contre la nouvelle interdiction dont on le frappait, en le chassant du pontificat. Ce n'est pas par ces moyens qu' Hérode pouvait gagner les Saducéens à sa cause.

Plus tard, il est vrai, les Saducéens sont confondus, à tort par la Tradition, avec ses partisans et ses créatures, dont il peupla le sénat et les administrations, mais on ne tarde pas à reconnaître la haine originelle que les Saducéens portent aux intrus iduméens dans le nom qui est donné aux Hérodiens. Ces derniers s'appellent dans le Thalmud les Boéthusiens[1], de Boéthos beau-père d'Hérode, grand prêtre et aïeul de toute une série de ces dignataires[2]. Or, les Saducéens n'ont rien de commun avec les Boéthusiens, qui les ont exclu du pontificat, du Sanhédrin et des charges publiques en général.

Nous avions donc raison de dire que le Saducéisme s'éteint avec Antigone; sous Hérode il est mort en tant que parti politique. Or quel autre but le Saducéisme poursuivait-il, si ce n'est de maintenir indépendante et forte la patrie juive?

1. C'est au parti boéthusien que M. Derenbourg (p. 201 s.) rattache le Sanhédrin qui condamna Jésus, à cause de la précipitation avec laquelle le Maître fut jugé. Les Pharisiens n'auraient, selon cet historien, jamais agi de cette façon. Il en serait de même du Sanhédrin qui fit lapider Jacques (*Ant.* XX, 9, 1).

2. Wellhausen, p. 107. Comp. Derenbourg, p. 157. Graetz, t. III, p. 241.

Ce que nous trouverons désormais sous son nom, ne sera donc plus que l'ombre de ce puissant parti.

Quant au Pharisaïsme, il joue, sous le règne d'Hérode, un rôle qui peut sembler étrange au premier abord : malgré la haine dont il est animé envers le roi, celui-ci le protège et le favorise. Il est vrai, qu'un monarque peut par politique flatter un parti dont non-seulement il ne partage pas les idées, mais qui n'a que de l'aversion à son égard; l'histoire en fournit de nombreux exemples.

Hérode ne pouvait certainement pas être sympathique aux rigoristes pharisiens. Comment auraient-ils oublié le massacre des membres du Sanhédrin? Or, le sénat était à cette époque en majorité pharisien. M. Wellhausen le conteste, il est vrai; mais le sagace historien nous semble dépasser ici les limites légitimes du doute scientifique, lorsqu'il prétend que les membres du Sanhédrin devant lequel Hérode fut cité appartenaient à l'aristocratie saducéenne, à l'exception de Schemaïah et d'Abtalion. « Les proscriptions d'Hérode, d'après M. Wellhausen, montrent fort bien où sont ses ennemis. La tradition juive en fait un massacreur de rabbins; mais Josèphe au contraire ne sait qu'une chose, c'est qu'il a tenu en haute estime les chefs du Pharisaïsme, parce qu'ils ont conseillé la reddition de Jérusalem. C'est parce qu'Hérode fit mettre à mort les principaux membres du Sanhédrin et que, d'après la légende rabbinique, le San-

hédrin n'est composé que de Pharisiens, que la tradition juive est en désaccord avec Josèphe et avec les faits.[1]» Quelque erronées que l'on suppose les traditions thalmudiques et rabbiniques, il n'en demeure pas moins évident que, si ces traditions ne connaissent qu'un sénat composé de Pharisiens, c'est qu'à certaines époques de son histoire le Sanhédrin a été en effet en majorité pharisien. Or, nous avons vu[2] que, selon toute probabilité, tel dut être le cas sous le règne de Salomé et le pontificat d'Hyrcan II, créature des Pharisiens. M. Schürer nous paraît être bien plus dans le vrai, lorsqu'en parlant de l'antipathie des Pharisiens à l'égard d'Hérode, il constate que les partisans de l'opposition radicale à ce gouvernement furent traités avec la dernière rigueur, tandis que la fraction modérée de l'opposition fut l'objet de la sollicitude intéressée du monarque[3]. Les premiers furent les synhédristes mis à mort, les seconds Schemaïah et Abtalion seuls épargnés, et ceux qui se conformèrent à leur ligne de conduite.

Hérode favorisa le Pharisaïsme, parce qu'en détournant l'attention du peuple de toute préoccupation politique, c'est-à-dire de toute velléité d'indépendance nationale, le Pharisaïsme était son meilleur allié. Voilà pourquoi les chefs du parti jouissaient à sa cour d'un véritable crédit. Voilà pour-

1. Wellhausen, p. 105 s.
2. Pages 270 s. et 278.
3. Schürer, p. 199.

quoi il exempta les Pharisiens de la prestation du serment de fidélité envers lui et envers César[1].

Dans ce dernier cas, il est vrai, il crut devoir infliger une amende à plus de six mille d'entre eux; mais ce fut pour sauver les apparences, car l'amende fut payée par sa belle-sœur. En refusant le serment d'ailleurs, les Pharisiens ne commettaient point un acte d'hostilité à l'égard de leur prince ou de Rome; ils agissaient en cela, comme les Esséniens, par principe religieux[2]. Qui sait enfin si en s'efforçant de paraître l'ami des Pharisiens, Hérode ne cherchait pas à se faire passer pour un Juif attaché aux traditions des pères? Il est vrai que le rigorisme en morale n'était guère son fait; mais il espérait peut-être trouver dans le Pharisaïsme des mérites surérogatoires réversibles sur son humble personnalité pécheresse.

Tout changea à la fin du règne d'Hérode. Ce prince, d'une part, prit en horreur le Judaïsme et les Pharisiens, à cause même de l'influence qu'ils exerçaient, furent les premiers à supporter les coups de cette haine. D'autre part l'odieux Iduméen, en blessant la nation juive dans ses sentiments les plus chers, finit par provoquer l'insurrection et soulever même les Pharisiens. Hérode avait fait placer au-dessus de la porte du temple une aigle romaine en or; c'était une attention flatteuse à l'adresse de ses puissants protec-

1. *Ant.* XV, 10, 4. XVII, 2, 4.
2. Wellhausen, p. 108.

teurs [1]. Peu de temps avant sa mort, quand on apprit qu'il était atteint d'un mal incurable, deux rabbins, Judas fils de Sariphée et Matthias fils de Margaloth, firent appel à l'émeute et l'aigle impie fut arrachée. Hérode fit brûler vifs les instigateurs de ce mouvement populaire [2]. Remarquons que c'est encore un motif purement religieux qui arme le bras des Pharisiens : la Loi défendait expressément de représenter des figures d'animaux [3].

En présence d'un monarque aussi universellement détesté qu'Hérode, il est possible que les deux partis pharisien et saducéen se soient rapprochés. Les Saducéens chassés de la cour et exclus du pontificat s'adonnèrent peut-être avec plus de zèle à l'étude de la Loi [4]. En tout cas les partis confondirent leur haine contre la maison d'Hérode, comme au début de l'insurrection nationale Assidéens et partisans des Maccabées avaient uni leurs forces contre l'ennemi commun. Hérode était odieux aux Saducéens par son origine et son caractère anti-national; il ne l'était pas moins aux Pharisiens par ses mœurs païennes, également haï des deux partis à cause de sa cruauté et des persécutions qu'il avait dirigées contre eux. La haine des Pharisiens contre ce nouvel Épiphane était devenue telle à la fin de son règne qu'on les

1. *Ant.* XVII, 6, 2.
2. *Ibid.* XVII, 6, 2-4. *B. J.* I, 33, 1-4.
3. *Exode,* XX, 4
4. Derenbourg, p. 159.

avait vus s'abaisser à des intrigues de harem [1], et ces complots avaient déterminé le supplice de plusieurs d'entre eux.

En dépit des mesures violentes dont le Pharisaïsme fut l'objet, le règne d'Hérode n'en est pas moins la période la plus éclatante de l'histoire de ce parti. C'est alors que vivent les célèbres Hillel et Schammaï. Le pouvoir des *couples* disparaissait; « avec Hillel s'établit l'autorité des écoles » [2]. Il ne rentre pas dans le cadre de cet essai d'étudier cette nouvelle direction prise par le parti pharisien.

Le règne d'Hérode, par la haine unanime qu'il souleva contre l'Iduméen, dut avoir une influence considérable sur la constitution des partis. M. Derenbourg l'a parfaitement indiqué. Ses conclusions, modifiées par les résultats de cette étude, seront les nôtres.

Un apaisement s'est produit en réalité au sein des partis, témoin les patriotes, ceux que Josèphe appelle des brigands [3]. Le chef de partisans, Judas le Galiléen, fils d'Ézéchias, sommairement exécuté par Hérode, se rattache, lui et les siens, à la fois au Pharisaïsme et au Saducéisme. « Ses sectateurs, dit Josèphe, professent toutes les opinions des Pharisiens, mais ils aiment passionément la liberté [4]. » Ils laissent aux écoles le soin de discuter les opinions dogma-

1. *Ant.* XVII, 2, 4. Comp. Hanne, *l. c.*, p. 251. Voy. p. 266, n. 3.
2. Derenbourg, p. 9.
3. *Ant.* XV, 10, 1. XVI, 9, 1.
4. *Ibid.* XVIII, 1, 6.

tiques; pour eux ils lutteront contre l'étranger jusqu'à la dernière heure.

Il s'est produit d'ailleurs d'importants changements dans les partis eux-mêmes. « Les Boéthusiens, qu'on pourrait aussi nommer les Alexandrins, sont les royalistes; ils espèrent pouvoir, sous les Hérodiens et les Romains maintenir le culte et conserver leurs privilèges; ce sont les familles des grands prêtres dont les Évangiles et le Thalmud racontent la dureté et la violence. Les Pharisiens et les Saducéens désillusionnés vivent détachés des affaires politiques; tandis que les patriotes sortis du sein de leurs partis ont encore la folie de lutter, ils cherchent à se consoler des déboires de ce monde dans l'étude de la Loi, et à transporter la vie juive dans les écoles où ils enseignent et discutent [1]. »

1. Derenbourg, p. 163 s.

CONCLUSION.

Le règne d'Hérode et l'avénement de l'ère chrétienne marquent l'anéantissement du Saducéisme en tant que parti politique, et l'évolution qui s'opère au sein du Pharisaïsme et du Saducéisme. Le Pharisaïsme se confine de plus en plus dans l'école, où son rival est contraint lui-même de se réfugier.

Arrêtant à cette date importante le rapide exposé de l'histoire des partis depuis Aristobule I^{er} jusqu'à Jésus-Christ, que nous avons tracé dans le but de mettre en relief et d'illustrer la caractéristique que nous avons donnée du Saducéisme et du Pharisaïsme, il est temps de résumer en quelques mots les résultats de notre étude.

La vie spirituelle du peuple hébreu depuis l'exil nous a révélé deux tendances issues du même point de départ, le culte théocratique, tendances parallèles et alliées au début, mais de plus en plus divergentes. La première en date est la tendance théocratique cléricale, représentée par le sacer-

doce; la seconde est la tendance légaliste scripturaire, représentée par les scribes. Ce sont les deux branches d'un même fleuve. Plus tard les deux fleuves ont suffisamment grossi et leur courant a pris une force assez puissante pour qu'ils se creusent chacun leur lit dans une direction déterminée. Mais dans la période persane, la théocratie telle que l'entend le sacerdoce et la Loi telle que l'interprète le corps des scribes sont encore les deux faces d'une seule et même vérité. Dans ces conditions toute rupture est impossible.

En attendant qu'elle s'effectue, l'influence de l'Hellénisme la prépare au grand jour. La civilisation grecque, en effet, a créé deux partis en Judée : l'aristocratie sacerdotale, séduite par son incontestable supériorité et par les avantages qu'elle lui offre, finit par se rattacher ouvertement à elle. Patriote au plus haut degré, elle veut consacrer l'esprit civilisateur dont elle est animée, au relèvement de la patrie et au rétablissement de son indépendance. Les questions religieuses ne seront pour elle que secondaires; elle demeurera attachée à l'orthodoxie traditionnelle : la foi qui l'inspire est la foi dans la patrie. Le scribe, au contraire, repousse l'Hellénisme et, pour échapper à son ascendant qu'il juge délétère, il s'absorbe de plus en plus dans l'étude de la Loi, qui le conduira plus tard à proclamer des nouveautés en religion. Ainsi s'affirme d'une part en Israël le parti progressiste et national, d'autre part le parti de l'étroitesse fanatique.

L'insurrection des Maccabées établit la prépondérance du parti progressiste. Malgré les fautes qu'il a pu commettre auparavant, et l'opposition qu'il a pu susciter contre lui, le prêtre devient tout puissant lorsque le pouvoir temporel s'unit au spirituel dans la personne des princes-pontifes asmonéens. La guerre de l'indépendance et l'établissement de la monarchie nationale déterminent alors définitivement l'organisation des partis, depuis longtemps en formation. Le Saducéisme est l'aristocratie sacerdotale et nationale qui a pour chefs les Asmonéens. Le Pharisaïsme est le parti rigoriste, qui s'est volontairement retiré de la lutte contre l'étranger et qui, en renonçant à revendiquer les libertés politiques (parce que la liberté religieuse lui suffit), s'est exclu de la direction des affaires publiques.

Mais il était facile de prévoir que le succès du parti national saducéen ne pouvait durer éternellement. La Palestine, cette proie enviée des conquérants, devait fatalement tomber sous la domination romaine. L'indépendance nationale ruinée, la défaite du saducéen est inévitable, l'avénement du pharisien infaillible. Grâce à l'abaissement de la patrie, le personnage officiel cède la place au rabbin, simple particulier. La patrie est mourante et ses défenseurs, les patriotes saducéens, dispersés; mais le Pharisaïsme est plus fort que jamais : son rival est abattu. C'est lui qui fera revivre le Judaïsme, mais ne l'oublions pas, dans l'école et la synagogue seules.

APPENDICE.

NOTE A.

(Voyez page 53, note 5.)

Nous avons été profondément surpris de trouver dans un ouvrage récent[1] (il est vrai qu'il vient d'Amérique) l'étrange affirmation suivante : le Stoïcisme a ses origines dans le Judaïsme. L'auteur de cet écrit, qui fait preuve d'ailleurs d'une érudition très étendue, ne craint pas en effet d'avancer qu'il y avait une telle affinité entre le Stoïcisme et le Judaïsme, qu'un Pharisien pouvait citer à l'appui de ses opinions le témoignage des philosophes stoïciens (*« their affinity to Judaism was such, that a Pharisee could use them to illustrate the views of his sect »*)[2]. L'historien pousse encore plus loin son hypothèse hardie : « *The evidence of Stoicism being an imitation of Judaism, increases in, at least, geometrical ratio with each new instance of its having borrowed therefrom.* »[3]

Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de réfuter une opinion aussi bizarre. Mais il nous a semblé que les lecteurs qu'intéressent les curiosités, nous sauraient gré de leur exposer brièvement les arguments sur lesquels M. Huidekoper croit pouvoir étayer sa thèse[4].

1. F. Huidekoper, *Judaism at Rome, b. C. 76 to a. D. 140,* 3d edition, New York, 1880.
2. *Ibid.* p. 41 s.
3. *Ibid.* p. 42.
4. *Ibid.* p. 42-54.

Les Juifs croyaient en un Être suprême créateur et directeur de l'univers. « *The Stoics professed a like belief, though some of them explained it pantheistically.* »[1] Les Stoïciens, comme les Juifs, croyaient que les divinités païennes étaient destinées à disparaître[2]. Les Stoïciens décriaient les temples païens[3], que les Juifs vouaient à la destruction. Les Juifs prétendaient qu'il est absurde de vouloir représenter Dieu[4]. Les Stoïciens professaient la même opinion[5]. Juifs et Stoïciens croyaient à la résurrection[6]. Juifs et Stoïciens parlaient d'une cité céleste[7]. Juifs et Stoïciens croyaient à une conflagration du monde, inaugurant une ère nouvelle[8]. A l'époque de cette conflagration devaient avoir lieu la résurrection des morts et la destruction des idoles[9]. Certains Juifs identifiaient la divinité avec le feu[10]; les Stoïciens établissaient la même confusion[11]. L'enseignement des Stoïciens, comme celui des Juifs, était essentiellement moral et pratique. Juifs et Stoïciens croyaient à la πρόνοια; rien n'échappe, selon eux, à la providence divine[12]. Dieu étant un être moral, peut-il être le créateur du mal? Et, s'il n'a pas créé le mal, n'est-il donc l'auteur que d'une partie de l'univers? Le Juif hésitait à répondre à cette embarrassante question[13]. « *The Stoics, in borrowing from the Jews their views of God, received also this question.* »[14] Juifs et Stoïciens usaient du terme de *sagesse* pour désigner un principe moral intelligent[15].

1. Il faut avouer qu'il y a un abîme entre le panthéisme stoïcien et le monothéisme de l'ancien testament.
2. Lamprias, *De orac. defect.* 19. Plutarque, *De Stoic. repugnant.* c. 38.
3. Plutarque, *De Stoic. repugnant.* c. 6. Clément d'Al., *Strom.* V, 77.
4. *Sap.* XV, 16. *Act.* XVII, 29.
5. Sénèque, *Ep.* XXXI, 10.
6. Clément d'Al., *Strom.* V, 9, 106. Lactance, *Div. inst.* VII, 23. *Philosophoumena,* I, 21.
7. Clément d'Al., *Strom.* IV, 174.
8. *Philosophoumena,* I, 21. Eusèbe, *Præpar. evang.* XV, 18.
9. Clément d'Al., *Strom.* V, 9, 106. Sénèque, *Nat. quæst.* III, 30, 2-7.
10. *Deut.* IV, 24, etc.
11. Plutarque, *De Stoic. repugnant.* c. 38. *Adv. Stoic.* c. 31.
12. *Ibid.* c. 39. Cicéron, *De nat. Deorum,* I, 8.
13. Comp. *Amos,* III, 6. *1 Chr.* XXI, 1. *Jacques,* I, 13-14. etc.
14. Cléanthe, *Hymn.* l. 15-19. Plutarque, *Adv. Stoic.* c. 14.
15. Sénèque, *Ep.* XVI, 1. LXXXIX, 4. 5. etc. Cicéron, *De fin.* III, 7, etc.

Juifs et Stoïciens donnent au mot *Logos* la même signification[1], etc. etc.

Il est inutile d'énumérer les arguments secondaires présentés par M. Huidekoper; en voici d'ailleurs un échantillon qui édifiera le lecteur sur la portée des autres : « Le païen pouvait tourner en ridicule le Juif qui adorait un Dieu circoncis. Or on lit dans le *De morte Claudii ludus* (VIII) : Le Dieu des Stoïciens est rond, privé de tête et circoncis[2]. » Quant aux rapprochements plus ingénieux que fondés que M. Huidekoper a voulu établir entre les doctrines stoïciennes et celles des Juifs et plus particulièrement des Pharisiens, il suffit de lire les passages des auteurs sacrés et profanes cités à l'appui pour voir s'écrouler cet imposant échafaudage; c'est le motif qui nous a déterminé à indiquer dans les notes les principaux d'entre eux.

Que penser des stériles efforts de M. Huidekoper, lorsque M. A. Fleury, en cherchant à prouver que les rapports de Sénèque avec l'apôtre Paul ne sont pas légendaires, se contente de dire au sujet des Pharisiens : « Josèphe a même comparé leur doctrine au Stoïcisme »?[3] En fait, entre l'école du Portique et le Judaïsme, il existe des différences essentielles.

NOTE B.

(Voyez page 126, note 6.)

S'il est vrai que le Judaïsme ait puisé dans les écrits de Platon la foi à l'indestructibilité de la vie[4], comment expliquer que l'idée

1. Cléanthe, *Hymn.* l. 12-14.
2. Huidekoper, p. 42.
3. A. Fleury, *Saint Paul et Sénèque,* Paris, 1853, t. II, p. 209.
4. D'après M. Graetz au contraire (t. II, 2, p. 204 s.) les Juifs auraient emprunté au Parsisme la croyance à la résurrection des morts. Les Mages enseignaient en effet qu'un jour Ahura-Mazda vaincrait et anéantirait son adversaire Angro-Mainyus (Ahriman) qui restituerait alors les corps *des hommes purs* qu'il avait ravis.

platonicienne de l'immortalité de l'âme se soit transformée en l'idée juive de la résurrection des corps? Les deux notions, en effet, bien qu'elles ne soient pas absolument inconciliables, sont deux formules très différentes d'un même principe, deux conceptions très distinctes de la vie au delà du sépulcre.

Il est certain que dans la croyance au Scheôl, telle que la professa le peuple hébreu depuis l'origine jusqu'à la propagation des ouvrages de Platon en Palestine, il n'y avait aucun germe de l'idée de l'immortalité, puisqu'il fallut le contact d'une philosophie ou d'une religion étrangères pour modifier sur ce point la dogmatique juive. Ce n'est, on le sait, qu'à l'époque où l'Hellénisme exerce son puissant ascendant sur Israël, que nous trouvons des traces positives de la foi à l'immortalité dans les monuments littéraires du peuple juif, témoin le livre de Daniel. Sans le levain du Platonisme, qu'aurait-on pu conclure de cette existence vague et languissante, de cette sorte de léthargie mystérieuse des âmes dans les profondeurs ténébreuses du Scheôl (שאל *creuser*)? Il faut donc nécessairement que l'idée juive de la résurrection des corps soit dans un rapport d'étroite parenté avec la notion grecque de l'immortalité de l'âme.

On ne peut rendre compte de cette filiation qu'en admettant que le juif a *adapté* le dogme platonicien à l'idée qu'il se faisait de la nature humaine; il a dû concilier la métaphysique hellénique et la psychologie judaïque. L'immortalité de l'âme, telle que la formulait Platon, ne cadrait pas avec l'anthropologie de l'ancien Testament et de l'école juive. Pour Platon l'âme, principe immatériel, est emprisonnée dans le corps; à la mort, le corps une fois dissous, l'âme devient libre et *vit*. La survivance de l'homme, c'est la vie de l'âme hors du corps, sans le corps. Pour l'hébreu, comme l'a fort bien montré M. Sabatier dans son mémoire sur

M. Kuenen (t. III, p. 41 ss.) ne croit pas à cette influence du Mazdéisme; pour lui l'espérance de la résurrection *peut* avoir sa véritable origine dans le pouvoir illimité qu'on attribuait à Jahveh. Si, comme il est permis de le supposer, plusieurs causes ont contribué à faire naître en Israël le dogme de la résurrection des morts, il est évident que le puissant ascendant exercé sur le Judaïsme par le monde grec et le Platonisme en particulier est la principale.

la notion hébraïque de l'esprit, l'âme n'est point une prisonnière, parce qu'elle est un principe matériel (נפש). La vie, qui a sa source en Dieu, réside dans le sang (כי נפש חבשר בדם הוא[1]. כי הדם הוא הנפש[2]). Tout, à ce point de vue, est matière en l'homme. Si donc, aux yeux du platonicien, l'homme est avant tout l'âme qui l'anime, pour l'hébreu l'homme c'est la chair.

Comment le juif, converti au principe platonicien de l'immortalité, pourra-t-il se représenter cette continuation indéfinie de la vie? Il ne peut l'imaginer que d'une seule manière : il croit qu'il vivra au delà du sépulcre, et, comme il est chair, et qu'à la mort son corps a cessé de vivre, c'est sa chair qui revivra, c'est son corps qui ressuscitera. Ainsi, lorsque le philosophe grec apprend au croyant juif que son âme est immortelle, le juif pense à sa chair; lorsqu'il lui dit que la vie est éternelle, le juif songe au sang qui la renferme; l'immortalité de l'âme, c'est la révivification du sang, c'est la résurrection des corps.

NOTE C.

(Voyez page 257, note 2.)

« La pensée fondamentale, et plus exactement le pivot de l'hébraïsme, est la notion d'un Dieu unique partout présent et toujours agissant; remarquons d'ailleurs que quel que soit le nom qu'ait porté ce Dieu, qu'il s'agisse d'Elohim ou de Jahveh, l'idée que les hébreux se sont faite de l'Être suprême est demeurée identique à elle-même dans les diverses phases religieuses d'Israël. Dire que Dieu agit partout et toujours, c'est dire qu'il se révèle d'une manière permanente.

1. *Lév.* XVII, 11.
2. *Deut.* XII, 23.

C'est par cette Révélation constante que l'hébreu apprend à connaître Dieu; le fidèle n'a pas à se lancer dans le domaine de la spéculation pour parvenir à la connaissance de Dieu; Jahveh-Elohim est pour lui ce qu'on appelait au XVII^e^ siècle dans l'école cartésienne une idée *innée.*

Mais comment a lieu cette Révélation? Sous quelle forme s'exerce-t-elle? La notion de Révélation, à l'époque patriarcale et mosaïque, participe de l'anthropomorphisme contemporain de l'idée de Dieu.

Dieu se révèle-t-il à l'homme? Il lui parle comme s'il était homme lui-même, animé des mêmes passions haineuses, rendant le mal pour le mal. Il dit à Abraham : « Je bénirai ceux qui te béniront, et je maudirai ceux qui te maudiront[1] ». Il fait céder la volonté rebelle du pharaon, en accablant son royaume de plaies épouvantables par l'intermédiaire de Moïse auquel il dicte ses ordres[2]. Sans doute c'est souvent en vision que Dieu vient parler à l'homme[3]; mais souvent aussi les textes sacrés mentionnent que l'homme se trouve en présence même de Dieu[4].

Un des plus curieux fragments à consulter à cet égard est le chapitre XVIII de la Genèse, qui raconte l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome et dans lequel nous assistons à une véritable discussion entre l'Éternel et l'homme, qui suspend pour un instant l'exécution du châtiment divin. Jahveh apparaît à Abraham qui voit debout, près de lui, trois hommes; ces trois personnages représentent Dieu ou l'un d'entre eux est spécialement Jahveh (comp. les versets 1, 2, 9, 10, 13), et cette interprétation est si peu contestable que l'orthodoxie a toujours vu dans ce passage un argument en faveur de la Trinité. Chose singulière, ces trois personnages ou, si l'on préfère, Dieu, mangent les gâteaux pétris par Sara (versets 6-8). L'anthropomorphisme de la notion de Révélation a été rarement aussi crûment exprimé; quelle preuve plus

1. *Genèse,* XII, 3.
2. *Exode,* VII-XI.
3. *Genèse,* XV, 1, etc. XXVIII, 10 et suiv. *Exode,* III, 4, etc.
4. *Genèse,* XVIII, 23. XXXII, 2. *Exode,* VI, 30. XIX, 20. *Deut.* V, 4, etc.

évidente de la présence de Dieu que ce repas auquel Dieu même prend part? Dans cette conception religieuse, l'homme n'est qu'un instrument dans la main de Dieu. Jahveh donne au peuple hébreu un code à la fois religieux, cérémoniel, civil et pénal; le peuple hébreu n'a pas de lois en dehors de la loi révélée[1]. Le peuple d'Israël, soumis ainsi d'une manière absolue et immédiate à la volonté de Dieu, devient le peuple de la Révélation[2], ses chefs, Moïse en particulier[3], sont les porte-voix de cette Révélation, les intermédiaires entre Dieu et le peuple, avocats du peuple auprès de Dieu, ministres de Dieu auprès du peuple. Enfin l'histoire d'Israël n'est que l'histoire de la Révélation.

Si nous cherchons à déduire de ce rapide exposé la caractéristique de l'idée de Révélation à l'époque des origines religieuses d'Israël, nous trouvons les traits fondamentaux suivants de cette notion : 1° cette Révélation est permanente; elle ne cesse pas un seul instant : l'homme ne vit que par elle. 2° Cette Révélation s'adresse exclusivement au peuple d'Israël. 3° Cette Révélation est personnelle : Dieu parle, paraît, agit en personne. 4° Dans l'acte révélateur Dieu se manifeste sous les traits physiques et moraux de l'homme.

Ce dernier caractère s'effacera plus tard; les anthropomorphismes ne seront plus dès lors que des formes, imparfaites sans doute, que revêt le langage humain pour exprimer les idées religieuses. Mais il est évident qu'à l'origine de l'hébraïsme, les anthropomorphismes ont été pris à la lettre; la grossièreté des conceptions religieuses correspondait à la grossièreté des mœurs, à la vie rude d'un peuple sans cesse en lutte pour son existence, sans cesse armé pour se maintenir sur son territoire et l'arracher entièrement à ses premiers occupants.

On peut dire que dans la période prophétique la notion de Révélation ne subit pas de modification essentielle; le travail d'éla-

1. *Exode,* XIX, 7. XX, 1. *Lév.* I, 1. IV, 1. VI, 1, etc. *Deut.* I, 6. V, 6, etc.
2. *Ibid.* IV, 22. *Deut.* V, 3, etc.
3. *Ibid.* VI, 2-3.

boration auquel la soumet le génie prophétique n'est destiné qu'à la débarrasser de la gangue grossière qui l'enveloppe; elle sortira de ce laminoir spiritualisée, idéalisée; elle n'aura été ni changée, ni métamorphosée. Les prophètes en effet, les plus récents comme les plus anciens, n'ont été que les continuateurs et les défenseurs de l'œuvre mosaïque. Le monothéisme hébreu était fondé quand ils sont entrés en scène et le rôle remarquable qu'ils ont joué n'a pas eu pour but de créer une nouvelle religion, mais de maintenir le culte mosaïque et les institutions qui s'y rattachaient, en affranchissant leurs contemporains et en s'affranchissant eux-mêmes du matérialisme patriarcal et des superstitions populaires.

Eux aussi ont foi dans la Révélation constante et personnelle de Jahveh. Jahveh se révèle à chaque instant dans l'histoire d'Israël depuis la création jusqu'à l'époque actuelle. Il habite chez son peuple : Sion est sa sainte demeure. C'est lui qui dirige les événements, c'est lui qui communique aux hommes son esprit.

Le ministère prophétique n'a sa raison d'être que dans cet acte par lequel Dieu se révèle au prophète. Le *Nabî* se sent inspiré par l'esprit d'en haut; c'est Dieu qui lui communique, d'une manière immédiate et surnaturelle, la force morale dont il a besoin dans l'exercice de son ministère. Nous n'avons pas à rechercher ici de quelle manière a lieu cette inspiration, ni la part qu'il faut attribuer dans cet acte à l'extase et à l'exaltation extraordinaire de l'esprit humain. Il nous suffit de savoir que c'est Dieu qui parle au prophète et qui lui donne directement ses instructions. C'est à cause de cette Révélation divine qui lui est spécialement faite que le prophète est appelé le *voyant* et que sa prédication reçoit le nom de *vision.*

Il est à remarquer que l'enseignement des *Nebîhîm* sur cette inspiration révélatrice n'a pas varié dans l'histoire du prophétisme. Sans doute, dans les périodes de décadence religieuse et d'appauvrissement de l'inspiration prophétique, quand parurent les livres d'Aggée (VI^{e} siècle) de Malachie (V^{e} siècle), ou la parabole de Jonas (V^{e} ou IV^{e} siècle), la mention que *la parole de l'Éternel fut adressée au prophète* n'était plus qu'une formule d'entrée en

matière. Mais au fort du mouvement prophétique, il est certain que l'orateur sacré croyait à l'inspiration de sa parole et qu'il considérait comme une réalité la Révélation que Dieu lui communiquait. Cette notion spiritualiste de l'inspiration divine (les anthropomorphismes ne sont plus alors que des expressions poétiques ou le résultat de l'imperfection de la langue), est la même chez tous les grands prophètes hébreux, quel que soit le siècle dans lequel ils aient déployé leur activité. Il suffit de comparer à cet égard les livres d'Ésaïe (VIII, 1. XXII, 15. VII, 3. VI, 1), de Jérémie (tout le chapitre premier), d'Ézéchiel (I, etc.) et les écrits des petits prophètes.

Quant à l'idée que les prophètes se font de la Révélation en général, c'est-à-dire en dehors de leur ministère, elle ne varie pas non plus dans leur enseignement. Tous prêchent la doctrine de la Théocratie; il n'y a que de légères nuances dans la façon dont ils l'exposent. — L'Éternel est le protecteur du peuple d'Israël. Cette protection est assurée au peuple élu par l'alliance qui a été conclue entre lui et l'Éternel; il y a entre les deux parties un contrat bilatéral, en vertu duquel le peuple doit se soumettre à la loi de l'Éternel, s'il veut en retour être comblé par lui de bienfaits. Chaque fois que le peuple transgresse la loi de son Dieu, il est sûr d'être aussitôt puni par l'Éternel; c'est là un principe qui ne souffre pas d'exception. — Cette théologie est l'affirmation d'une Révélation constante de Dieu dans l'histoire d'Israël, Révélation dont le but est de rendre sainte et heureuse la vie de la nation et par conséquent celle des individus qui composent la nation.

Comparée à la notion de Révélation telle qu'on l'a conçue dans *la période des origines,* la notion dont nous venons de retracer les traits généraux nous frappe par son spiritualisme et par sa largeur. Nous avons dit pourquoi elle était spiritualiste; nous disons qu'elle est large parce que les prophètes songent à faire participer les païens aux bienfaits de cette Révélation. C'est là ce que signifie l'universalisme des prophètes, l'annonce de la conversion future des païens. Ajoutons toutefois que dans *la période judaïque* cette

notion reprend les allures étroites de l'antiquité; les malheurs nationaux, la haine de l'étranger et le cléricalisme font renaître l'exclusivisme national de l'origine. Les Pharisiens paraissent : La Révélation n'est que pour Israël.»

Lorsque nous écrivions le mémoire dont nous venons de transcrire un fragment, nous n'avions pas connaissance de l'étude de M. Sabatier sur «la notion hébraïque de l'esprit». Nous sommes heureux de pouvoir en citer les lignes suivantes (p. 21) qui confirment si pleinement les idées que nous avons exprimées sur la notion de Révélation dans l'ancien Testament :

«Qu'est-ce donc que l'homme aux yeux de l'ancien Testament? il faut répondre un être charnel, pris comme les autres animaux de la poudre de la terre, chez qui le *rouach* d'Elohim produit, après la vie physique, la vie morale et religieuse dont l'exaltation prophétique est le terme idéal. A ce point de vue, il n'est pas permis de distinguer entre le naturel et le surnaturel. Aux yeux du prophète hébreu qui ramène tout à une action divine directe, toute la vie humaine, depuis son germe embryonnaire dans le sein maternel jusqu'à l'état prophétique réalisé aux jours du Messie, est également surnaturelle. Mais, à aucun moment, elle ne l'est plus que dans un autre; il n'y a aucune rupture dans le développement et l'exaltation progressive de cette vie que Dieu produit en l'homme. Si nous voulions traduire cette manière de voir dans le langage de notre philosophie moderne, nous n'arriverions pas loin d'une formule comme celle-ci : Ce qui distingue la pensée religieuse d'Israël, c'est l'idée d'une causalité absolue, incessamment agissante.»

TABLE.

Page

PRÉFACE V

INTRODUCTION 1

I. — Des sources de notre histoire ..... —

1. — Documents d'origine biblique ..... —

a. — Écrits canoniques ..... —

b. — Écrits apocryphes 7

2. — Documents d'origine rabbinique 20

3. — Documents d'origine profane 38

II. — De l'étymologie des noms pharisien et saducéen 44

CHAPITRE I. — Le Judaïsme depuis l'exil jusqu'à Alexandre le Grand (586-332). — Prêtres et scribes 61

CHAPITRE II. — Le Judaïsme depuis Alexandre le Grand jusqu'aux Maccabées (332-167). — Hellénistes et Assidéens .. 98

CHAPITRE III. — La guerre de l'indépendance et l'établissement de la monarchie asmonéenne (167-135). — Le parti politique et le parti religieux. — Patriotes et fanatiques 148

CHAPITRE IV. — La guerre entre les partis pharisien et saducéen sous Jean Hyrcan I^er^ (135-106) 189

CHAPITRE V. — Les principes religieux et les dogmes des partis saducéen et pharisien 217

I. — La Loi et la Tradition 218

Page

II. — Controverses au sujet de la Loi 236
1. — Les grandes fêtes 237
2. — Le sabbat 238
3. — Le sacrifice quotidien 240
4. — La pureté légale 241
5. — Code pénal 242
6. — Code civil 244
III. — Dogme et controverses dogmatiques 245
Chapitre VI. — Antagonisme des partis saducéen et pharisien depuis le règne d'Aristobule I^er^ (105-104) jusqu'à l'époque de Jésus 261
Conclusion 320
Appendice 323

ERRATA.

Page 114, note 3 : au lieu de *IV*, lisez *V*.
» 115, ligne 11 : lisez *Antiochus Eupator*.
» 162, note 3, ligne 11 : après *extinguisher* ajoutez *: ou pour nous servir d'une image analogue, mais moins étrange en français.*
» 165, ligne 4 : au lieu d'*Épiphane*, lisez *Eupator* et supprimez *Eupator* à la fin de la ligne.
» 237, note 4, ligne 4, lisez : *Thargum d'Onkelos :* טבתר יומא טבא.

VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN.
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ.

Date Due

FACULTY

FACULTY

BM175 .S2M7
Essai sur les origines des partis
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00053 4612